

تقرير الدروس
السيد كمال الحيدري

بقلم الشيخ علي حمود العبادي

منشورات الرضا

شرح نهاية الحكمة

الإلهيّات بالمعنى الأخصّ



تقريراً لدروس

السيد كمال الحيدري

الجزء الثاني

بقلم: الشيخ علي حمود العبادي

شرح كتاب نهاية الحكمة

«الإلهيّات بالمعنى الأخص» - ج ٢

تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري

بقلم:	الشيخ علي حمود العبادي
المراجعة اللغوية:	عبد الرضا افتخاري
تنضيد الحروف:	محمد البديري
الطبعة الأولى:	١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
سعر الجزأين:	١٤٠٠٠ تومان
ISNB :	٩ ـ ٤٣ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN الدورة :	٦ ـ ٤٤ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

الناشر: دار فراقد للطباعة والنشر

قم - إيران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

سورة البقرة، الآية ٢٦٩


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وللباحثينَ في علمِه تعالى اختلافٌ كثيرٌ حتّى أنكرَه بعضُهم مِن أصلِه، وهوَ محجوجٌ بما قامَ على ذلكَ مِن البرهانِ. وللمثبتينَ مذاهبُ شتّى:

أحدُها: أنّ لهُ تعالى علماً بذاتِه دونَ معلولاتِها، لأنّ الذاتَ المتعاليةَ أزليّةٌ، وكلُّ معلولٍ حادثٌ.

وفيه: أنّ العلمَ بالمعلولِ في الأزلِ لا يستوجبُ كونَه موجوداً في الأزلِ بوجودِه الخاصِّ به، على أنّه مبنيٌّ على انحصار العلمِ الحضوريِّ في علمِ الشيءِ بنفسِه وأنّ ما دونَ ذلك حصوليٌّ تابعٌ للمعلومِ، وهو ممنوعٌ بما تقدّمَ إثباتُه مِن أنّ للعلّةِ المجرّدةِ علماً حضوريّاً بمعلولِها المجرّدِ، وقد قامَ البرهانُ على أنّ له تعالى علماً حضوريّاً بمعلولاتِه قبلَ الإيجادِ في مرتبةِ الذاتِ وعلماً حضوريّاً بها بعدَ الإيجادِ في مرتبةِ المعلولاتِ.

الثاني: ما يُنسبُ إلى أفلاطونَ أنّ علمَه تعالى التفصيليَّ هو العقولُ المجرّدةُ والمثلُ الإلهيّةُ التي تجتمعُ فيها كمالاتُ الأنواعِ تفصيلاً.

وفيه: أنّ ذلك مِن العلمِ بعدَ الإيجادِ، وهو في مرتبةِ وجوداتِها الممكنةِ، وانحصارُ علمِه تعالى التفصيليِّ بالأشياءِ فيها يستلزمُ خلوَّ الذاتِ المتعاليةِ في ذاتِها عن الكمالِ العلميِّ، وهو وجودٌ صرفٌ لا يشذُّ عنهُ كمالٌ مِن الكمالاتِ الوجوديّةِ.

الثالثُ: ما يُنسبُ إلى فرفوريوسَ أنّ علمَه تعالى بالاتّحادِ معَ المعلومِ.

وفيه: أنّ ذلكَ إنّما يكفي لبيانِ نحو تحقُّقِ العلمِ، وأنّ ذلكَ باتّحادِ العاقلِ معَ المعقولِ لا بالعروضِ ونحوِه، ولا يكفي لبيانِ ثبوتِ العلمِ بالأشياءِ قبلَ الإيجادِ أو بعدَه.

الرابعُ: ما يُنسبُ إلى شيخِ الإشراقِ وتبعَه جمعٌ ممّنْ بعدَه مِن المحقّقينَ: أنّ الأشياءَ أعمَّ مِن المجرّداتِ والمادّياتِ حاضرةٌ بوجودِها العينيِّ له تعالى، غيرُ غائبةٍ ولا محجوبةٍ عنه، وهو علمُه التفصيليُّ بالأشياءِ بعدَ الإيجادِ، وأمّا قبل الإيجاد فلهُ تعالى علمٌ إجماليٌّ بها بتبعِ علمِه بذاتِه. وفيه:

أوّلاً: إنّ قولَه (بحضورِ المادّياتِ له تعالى) ممنوعٌ، فالمادّيةُ لا تجامعُ الحضورَ - على ما بُيّنَ في مباحثِ العاقلِ والمعقولِ - .

وثانياً: إنّ قصرَ العلمِ التفصيليِّ بالأشياءِ في مرتبةِ وجوداتِها يوجبُ خلُوَّ الذاتِ المتعاليةِ الفيّاضةِ لكلِّ كمالٍ تفصيليٍّ في الأشياءِ عن تفصيلِها، وهي وجودٌ صرفٌ جامعٌ لكلِّ كمالٍ وجوديٍّ بنحوٍ أعلى وأشرفَ.

الخامسُ: ما يُنسبُ إلى الملطيِّ أنّه تعالى يعلمُ العقلَ الأوّلَ ـ وهو الصادرُ الأوّلُ ـ بحضورِه عندَه، ويعلمُ سائرَ الأشياءِ ممّا دونَ العقلِ الأوّلِ بارتسامِ صورِها في العقلِ الأوّل.

وفيه: أنّه يردُ عليه ما يردُ على القولِ السابقِ مِن لزومِ خلُوِّ الذاتِ المتعاليةِ عنِ الكمالِ ـ وهي واجدةٌ لكلِّ كمالٍ ـ . على أنّه قد تقدّمَ في مباحثِ العاقلِ والمعقولِ أنّ العقولَ المجرّدةَ لا علمَ ارتسامياً حصولياً لها .

السادسُ: قولُ بعضِهم: إنّ ذاتَه المتعاليةَ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الأوّلِ وإجماليٌّ بما دونَه، وذاتَ المعلولِ الأوّلِ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلولِ الثاني وإجماليٌّ بما دونَه، وعلى هذا القياسُ.

وفيهِ محذورُ خلُوِّ الذاتِ المتعاليةِ عن كمالِ العلمِ بما دونَ المعلولِ الأوّلِ وهي وجودٌ صرفٌ لا يُسلبُ عنه كمالٌ.

السابعُ: ما يُنسبُ إلى أكثرِ المتأخّرينَ: أنّ له تعالى علماً تفصيلياً بذاتِه وهو علمٌ إجماليٌّ بالأشياءِ قبلَ الإيجادِ، وأمّا علمُه التفصيليُّ بالأشياءِ فهو بعدَ وجودِها، لأنّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ ولا معلومَ قبلَ الوجودِ العينيِّ.

وفيه محذورُ خلُوِّ الذاتِ المتعاليةِ عن الكمالِ العلميِّ - كما في الوجوهِ السابقةِ - . على أنّ فيهِ إثباتَ العلمِ الارتساميِّ الحصوليِّ في الوجودِ المجرّدِ المحضِ.

الثامنُ: ما يُنسبُ إلى المشّائينَ أنّ له تعالى علماً حضورياً بذاتِه المتعاليةِ، وعلماً تفصيلياً حصولياً بالأشياءِ قبلَ إيجادِها بحضورِ ماهيّاتِها - على النظامِ الموجودِ في الخارجِ - لذاتِه تعالى، لا على وجهِ الدخولِ بعينيةٍ أو جزئيةٍ، بل على نحوِ قيامِها بها بالثبوتِ الذهنيِّ على وجهِ الكليّةِ، بمعنى عدمِ تغيُّرِ العلمِ بتغيُّرِ المعلومِ - على ما اصطُلِحَ عليه في مباحثِ العلمِ - فهو علمٌ عنائيٌّ يستتبعُ فيه حصولُ المعلومِ علماً حصولَه عيناً.

وفيه: أوّلاً: ما في سابقِه مِن محذورِ خلُوِّ الذاتِ عنِ الكمالِ.

وثانياً: ما في سابقِه أيضاً مِن محذورِ ثبوتِ العلمِ الحصوليِّ في ما هو مجرّدٌ ذاتاً وفعلاً.

وثالثاً: أنّ لازمَه ثبوتُ وجودٍ ذهنيٍّ مِن غيرِ عينيٍّ يُقاسُ إليه، ولازمُه أنْ يعودَ وجوداً آخرَ عينيّاً للماهيّةِ قبلَ وجودِها الخاصِّ بها، وهو منفصلُ الوجودِ عنه تعالى، ويرجعُ ـ بالدقّةِ ـ إلى القولِ الثاني المنسوبِ إلى أفلاطونَ.

واعلمْ أنّ أكثرَ المتكلّمينَ على هذَا القولِ ـ وإنْ طعَنُوا فيه مِن حيث عدِّهمِ العلمَ قبلَ الإيجادِ كلّياً، زعماً منهمْ أنّ المرادَ بالكلّيِّ ما اصطُلحَ عليهِ في مبحثِ الكلّيِّ والجزئيِّ مِن المنطقِ ـ وذلكَ أنّهمُ اختاروا أنّ العلمَ التفصيليَّ قبلَ الإيجادِ حصوليٌّ، وأنّه على حالِه قبلَ وجودِ الأشياءِ وبعدَ وجودِها مِن غيرِ تغييرٍ.

التاسعُ: قولُ المعتزلةِ أنّ للماهياتِ ثبوتاً عينيّاً في العدمِ، وهو الذي تعلّقَ به علمُه تعالى قبلَ الإيجادِ.

وفيه: أنّه قد تقدّمَ بطلانُ القولِ بثبوتِ المعدوماتِ.

العاشرُ: ما نُسبَ إلى الصوفيّةِ: أنّ للماهيّاتِ ثبوتاً علمياً بتبعِ الأسماءِ والصفاتِ، هو الذي تعلّقَ به علمُه تعالى قبلَ الإيجاد.

وفيه: أنّ أصالةَ الوجودِ واعتباريّةَ الماهيةِ تنفي أيَّ ثبوتٍ مفروضٍ للماهياتِ قبلَ ثبوتِها العينيِّ الخاصِّ بها .

الأقوال في علم الواجب تعالى قبل الإيجاد

تبيّن في ما سبق أنّ مبحث العلم الإلهي يتميّز بأهمّية خاصّة في الإلهيّات، بحيث أصبحت مسألة علم الواجب تعالى ميزاناً لتصنيف المدارس والمباني؛ لوجود عدد من الآراء والمباني المختلفة فيها، كما هو الحال في مسألة علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها.

ولا يخفى أنّ الاختلاف في هذه المسألة كان منذ القدم كما في رواية جعفر بن محمّد بن حمزة حيث قال: «كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله: أنّ مواليك اختلفوا في العلم فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء، وقال بعضهم: لا نقول لم يزل الله عالماً؛ لأنّ معنى يعلم يفعل فإن أثبتنا العلم...»[1].

وقد عقّب صدر المتألّهين على هذه الرواية بقوله: «واعلم أنّ سبب هذا الاختلاف في هذه المسألة يرجع إلى صعوبة هذه المنزلة وغموضها، فإنّ هذا الاختلاف بعينه قد وقع بين أعاظم الفلاسفة المتقدّمين»[2]. ثمّ راح بعد ذلك يستعرض الآراء إزاء هذه المسألة، وفي ما يلي نستعرض أهمّ الأقوال في مسألة علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد.

قول منكري إثبات العلم للواجب تعالى

أشار المصنّف إلى أنّ بعض الفلاسفة أنكر ثبوت العلم للواجب تعالى، سواء علمه بذاته أم بغيره.

---

(١) الأصول من الكافي: كتاب التوحيد، باب صفات الذات، الحديث ٥، ج١ ص١٠٧.

(٢) شرح أصول الكافي، صدر المتألّهين، تعليق: علي النوري، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران: ج٣ ص٢١٧.

واستدلّ أصحاب هذا الاتّجاه بأنّ العلم إمّا إضافة متقوّمة بطرفين وهما العالم والمعلوم، ولا معنى للإضافة بين الشيء ونفسه، وإمّا أنّ العلم هو علمٌ حصوليّ، أي تحصل صورة أخرى مساوية لذاته تعالى في ذاته ـ لأنّ العلم الحصولي هو صورة من المعلوم وليس عين العالم ـ وهو محال؛ للزومه تعدّد الواجب وهما: الواجب تعالى، والصورة المساوية للذات.

وإذا تبيّن أنّ الواجب لا يعلم بذاته، يثبت أنّه لا يعلم بغيره بطريق أولى؛ لأنّ علم الشيء بغيره، بعد علمه بذاته.

قال صدر المتألّهين: «ولأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته، كما أنّ منهم مَن نفى علمه بشيء أصلاً، بناءً على أنّ العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم، ولا إضافة بين الشيء ونفسه، أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له، فيلزم تعدّد الواجب، وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره؛ إذ علم الشيء بغيره، بعد علمه بذاته. فقد ضلّوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراناً مبيناً»[1].

وقال الفخر الرازي: «احتجّ مَن أنكر كونه تعالى عالماً بذاته، بأمرين:

الأوّل: قد ثبت أنّ التعقّل عبارة عن حضور ماهيّة المعقول عند العاقل. فلو كان الباري تعالى عالماً بذاته لكان تعقّله لذاته إمّا نفس حضور ذاته أو صورة أخرى مساوية لذاته، والقسمان باطلان؛ لوجهين:

أمّا أوّلاً: فلأنّ التعقّل حالة إضافيّة لا يمكن تقرّرها إلاّ بين اثنين.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تعقّله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالماً بكونه عاقلاً لذاته ولكانت الدلالة على أحدهما دلالة على الآخر، وبطلان التالي

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، لمؤلّفه: الحكيم الإلهي صدر الدّين محمد الشيرازي، (ت: ١٠٥٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ: ج٦ ص١٧٩.

يشهد ببطلان المقدّم.

وأمّا الثاني وهو أن يكون تعقّله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته، فذلك محال؛ لاستحالة الجمع بين المثلين، فثبت أنّ القول بكونه عاقلاً لذاته يفضي إلى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلاً، وإذا استحال أن يعقل ذاته استحال أن يعقل غيره؛ لأنّه لو عقل غيره لصحّ منه أن يعقل أنّه يعقل غيره وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته، لكن التالي محال، فالمقدّم مثله»[1].

مناقشة المصنّف لمنكري علم الواجب

إنّ ما بنى عليه منكرو علم الواجب، وهو أنّ العلم إمّا إضافة أو علم حصوليّ، هو باطل بكلا شقّيه:

أمّا بطلان كون العلم من مقولة الإضافة؛ فلما تقدّم في البحث في الوجود الذهني، من أنّ العلم ليس من مقولة الإضافة وإنّما هناك نحواً من الوجود الذهني له آثار غير آثار الخارج. قال المصنّف: «والبرهان على ثبوت الوجود الذهني... [أنّا] نتصوّر أموراً عدميّة غير موجودة في الخارج، كالعدم المطلق، والمعدوم المطلق، واجتماع النقيضين وسائر المحالات، فلها ثبوت مّا عندنا، لاتّصافها بأحكام ثبوتيّة كتميّزها عن غيرها وحضورها لنا بعد غيبتها عنّا وغير ذلك. وإذ ليس هو الثبوت الخارجي لأنّها معدومة فيه، ففي الذهن. ولا نرتاب أنّ جميع ما نعقله من سنخ واحد، فالأشياء كما أنّ لها وجوداً في الخارج ذا آثار خارجيّة، لها وجود في الذهن لا تترتّب عليها فيه تلك الآثار الخارجيّة، وإن ترتّبت عليها آثار أُخر غير آثارها الخارجيّة الخاصّة. ولو كان هذا الذي

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات، فخر الدّين الرازي، مكتبة الأسدي، بطهران: ج٢ ص٤٩٢.

نعقله من الأشياء هو عين ما في الخارج، كما يذهب إليه القائل بالإضافة، لم يمكن تعقّل ما ليس في الخارج كالعدم والمعدوم، ولم يتحقّق خطأ في علم»[1].

وأمّا بطلان كون علم الواجب حصوليّاً، فقد قام البرهان في المبحث السابق على أنّ علم الواجب سواء بذاته أم بغيره هو علمٌ حضوريّ ولا مجال للعلم الحصولي في الساحة الإلهيّة المقدّسة.

الأقوال في علم الواجب قبل الإيجاد

ذكر المصنّف عشرة أقوال في علم الواجب قبل الإيجاد:

القول الأوّل: الواجب يعلم بذاته دون معلولاته

ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الواجب تعالى يعلم بذاته، لكنّه لا يعلم بمخلوقاته، وقد استدلّ لذلك بأنّ الذات الإلهيّة أزليّة، فلو كان الواجب يعلم الأشياء قبل إيجادها للزم أن يكون علمه تعالى أزليّاً، وهو باطل؛ لأنّ المخلوقات حادثة، إذ لا معلول إلاّ وهو حادث، وعلى هذا فلا يتعلّق العلم بالمخلوقات إلاّ بعد إيجادها، لأنّ العلم تابع للمعلوم، وحيث لا معلوم قبل خلق المخلوقات، فلا علم للذات الإلهيّة بالمخلوقات قبل إيجادها.

قال الآملي: «إنّ هذا القول ينفي عنه العلم بالأشياء قبل وجودها لا مطلقاً ولو عند وجودها، لأنّ برهانه على نفيه يختصّ بالعلم بالأشياء قبل وجودها حيث إنّه يقول: العلم لما كان صفة حقيقيّة ذات إضافة، يحتاج في تحقّقه إلى تحقّق إضافته، المتوقّف على تحقّق طرفها. وإذا كان العلم في الأزل، يجب أن يكون المعلوم أيضاً في الأزل، وإلاّ يلزم أن يتحقّق العلم من غير

---

(١) نهاية الحكمة، العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: غلام رضا الفيّاضي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ: فصل في انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي، ص٣٥.

إضافة إلى المعلوم وهو محال. ومن الواضح أنّ هذا الدليل على زعم المستدلّ به يختصّ بالعلم بالشيء قبل وجوده، وأمّا بعد وجوده فلا مانع من العلم به من ناحية هذا الدليل كما لا يخفى»[1].

قال الشهرستاني في «الملل والنحل»: «هشام بن عمرو الفوطي وأبو بكر الأصمّ من أصحابه اتّفقا على أنّ الله تعالى يستحيل أن يكون عالماً بالأشياء قبل كونها، ومنعا كون المعدوم شيئاً».

وفي موضع آخر قال: «وكان الفوطي يقول: إنّ الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء ـ وهي بعد أن تعدم عن وجود تسمّى أشياء ـ ولهذا المعنى كان القول بأنّ الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها، فإنّها لا تسمّى أشياء»[2]. وقد نسب الشهرستاني هشام بن عمرو الفوطي إلى الهشاميّة وهي من فرق المعتزلة، وتوفّي سنة ٢٢٦هـ.[3].

مناقشة القول الأوّل

لا يخفى أنّ هذا القول يبتني على الأصلين التاليين:

الأصل الأوّل: أنّ المراد بالعلم هو العلم الحصولي، كما هو واضح من تعبيرهم بأنّ العلم تابع للمعلوم، فإنّ تبعيّة العلم للمعلوم مختصّة بالعلم الحصولي دون الحضوري، لأنّ العلم الحضوري عين المعلوم لا تابع له، ممّا يكشف عن أنّهم حصروا العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه فقط، أمّا علم الشيء بغيره فهو علمٌ حصوليّ.

---

(١) درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ: ج١ ص٤٩١.

(٢) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ: ص ٣١، ٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ص٧٢.

الأصل الثاني: أنّ مرادهم من الحدوث هو الحدوث الزماني لا الحدوث الذاتي، كما هو مبنى المتكلّمين القائلين بأنّ ما سوى الواجب تعالى فهو حادث زماني وأنّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث الزماني.

وكلا الأصلين باطل:

• أمّا الأصل الأوّل ـ وهو انحصار العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه ـ فهو ممنوع بما تقدّم في الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة، من أنّ العلم الحضوري لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه بل يشمل علم الشيء بغيره أيضاً، قال المصنّف: «هل يختصّ العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أو يعمّه وعلم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته؟ ذهب المشّاؤون إلى الأوّل، والإشراقيّون إلى الثاني وهو الحقّ؛ وذلك لأنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علّته، قائم به، غير مستقلّ عنه بوجه. فهو ـ أعني المعلول ـ حاضر بتمام وجوده لعلّته غير محجوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضوريّاً إن كانا مجرّدين. وكذلك العلّة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها، القائم بها، المستقلّ باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضوريّاً إذا كانا مجرّدين، وهو المطلوب»[1].

وحيث إنّ الواجب تعالى مجرّد، فتكون جميع علومه تعالى حضوريّة لا حصوليّة.

• أمّا الأصل الثاني ـ وهو أنّ مرادهم بالحدوث هو الحدوث الزماني وأنّ جميع المخلوقات حادثة زماناً ـ فقد تقدّم بطلانه في المباحث السابقة، وتبيّن أنّ الحدوث لا ينحصر بالحدوث الزماني، بل هنالك حدوث ذاتيّ وهو مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم في ذاته، ويشمل جميع الموجودات الممكنة، لأنّ وجودها بعلّة خارجة من ذاتها. فالأشياء جميعاً وإن كانت موجودة في مرتبة وجود

---

(١) نهاية الحكمة: الفصل الحادي عشر من المرحلة الحادية عشرة، ص ٢٦٠.

العلّة، إلاّ أنّ هذا ليس هو وجودها الخاصّ بها، بل هي بحسب وجودها الخاصّ بها معدومة في تلك المرتبة.

وبهذا يتّضح أنّ علم الواجب تعالى بالأشياء منذ الأزل لا يستلزم وجودها وتحقّقها خارجاً منذ الأزل؛ وذلك لأنّ المراد من العلم هو العلم بالمعلول في مرتبة ذات الواجب لا في مرتبة المعلول، والعلم بالمعلوم في مرتبة ذات الواجب لا يتوقّف إلاّ على وجود المعلول في مرتبة ذات الواجب بوجوده الخاصّ به. نعم، هو موجود بحقيقته بنحو أعلى وأشرف من غير حدود ماهويّة أو قيود زمانيّة؛ كما تقدّم في بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فهو تعالى عالم إذ لا معلوم.

قال الشيخ حسن زادة آملي في تعليقته على شرح المنظومة: «والإنصاف أنّ العاقل لا يتفوّه بمثل هذا القول والقول الذي قبله من أنّه لا علم له بذاته. وهذا القائل لا يعلم وحدته الحقّة، ولا إحاطته الأزليّة، ولا معنى كون الشيء بتمامه، ولا الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، ولا عدم المنافاة بين أن لا يكون الغير في الأزل وبين أن يكون العلم بالغير في الأزل، ولم ينل سرّ الوجود الحقّ الصمدي بأنّه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم»(١).

القول الثاني: علم الواجب التفصيلي هو علمه بالعقول المجرّدة

نسب هذا القول إلى إفلاطون(٢) حيث ادّعى أنّ علم الواجب تعالى هو علمه بالمثل الإفلاطونيّة - التي يأتي الكلام عنها مفصّلاً - وحاصلها: أنّ لكلّ نوع مادّي في هذا العالم فرداً مجرّداً مثاليّاً جامعاً لكمالات أفراد ذلك النوع المادّي، من قبيل الإنسان الذي له أفراد متعدّدة، لكن جميع هذه الأفراد

---

(١) شرح المنظومة للمحقّق السبزواري، تعليقة الشيخ حسن زادة آملي: ج٣ ص٥٧٢.

(٢) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨١، شرح المنظومة للحكيم السبزواري، مصدر سابق: ج٣ ص٦١٢.

المتعدّدة للإنسان يوجد فرد مثاليّ واحد جامع لجميع كمالاتها بنحو أعلى وأشرف وأتمّ، وهذا الفرد الجامع للكمالات هو مدبّر ومدير لشؤون جميع الأفراد التي تحته. وهكذا الأمر بالنسبة لأفراد الأنواع الأخرى، فلكلّ نوع من الموجودات يوجد فرد مثاليّ كلّي سعي جامع لكمالاتها وهو يسمّى ربّ النوع.

وعلى هذا المبنى يقول إفلاطون إنّ علمه تعالى بالأشياء عبارة عن حضور تلك المثل، أي إنّ علم الواجب بالأشياء هو علمه بتلك المُثُل.

ففي مقام ذاته لا يعلم بالأشياء، أمّا في مقام الفعل يصير علمه تعالى بالأشياء تفصيلياً، وإنّ علمه التفصيلي بالأشياء عبارة عن علمه بتلك المثل والمفارقات النوريّة.

والحاصل: إنّ هذا القول يذهب إلى أنّه تعالى عالم بالأشياء من خلال المثل الأفلاطونيّة التي فيها كمالات أفراد الأنواع.

مناقشة القول الثاني

إنّ كون علمه تعالى عبارة عن علمه بالمثل الأفلاطونيّة ـ على فرض صحّتها ـ يثبت علم الواجب بالأشياء تفصيلاً بعد الإيجاد، ولا يثبت علم الواجب بالأشياء تفصيلاً قبل إيجادها.

ذلك لأنّ وجود صور الأشياء في المُثُل متأخّر عن ذاته تعالى، وعن علمه بذواتها، فكيف تكون هي بعينها علمه بالأشياء قبل وجودها. وعلى هذا يلزم خلوّ الذات المقدّسة في مرتبة ذاتها عن العلم التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها وهو نقص محال؛ لأنّ الواجب تعالى وجودٌ صرف جامع لكلّ كمال ولا يشذّ عنه كمالٌ وجوديّ.

إذن ما صوّره إفلاطون من علم الواجب بالأشياء، لا يثبت علم الواجب بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد.

قال صدر المتألّهين في تعليقه على مقالة إفلاطون: «أمّا مذهب القائلين

بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصوراً عندنا حيث ذببنا عنه وبرهنّا عليه وأحكمنا برهانه وشيّدنا أركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلّي المذكور في السفر الأوّل من هذا الكتاب، لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الأزلي الكمالي الإلهي السابق على كلّ ما سواه موضع بحث ومحلّ قدح؛ لأنّ علمه تعالى قديمٌ واجب بالذات، وهذه الصور متأخّرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذواتها، فكيف تكون هي بعينها علمه بالأشياء في أزل الآزال. وأيضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينيّة لا ذهنيّة ننقل الكلام إلى كيفيّة علمه بها قبل الصدور فيلزم إمّا التسلسل أو القول بأنّ الواجب تعالى لا يعلم كثيراً من الأشياء قبل تلك الأشياء، بل استفاد علمه بها منها وأنّه لولا تلك الأشياء لم يكن هو عالماً بحال، والأصول الماضية الحقّة المتكرّرة تُبطل هذا وأمثاله»[1].

القول الثالث: علمه تعالى بالاتّحاد مع المعلوم

وهو القول المنسوب إلى فرفريوس الذي ذهب إلى أنّ علمه تعالى عبارة عن اتّحاد الواجب تعالى مع صور الأشياء.

ولا يخفى الفرق بين الاتّحاد والوحدة، إذ الاتّحاد تُحفَظ معه الاثنينيّة، أمّا الوحدة فلا اثنينيّة فيها، وعلى هذا فإنّ هذا القول يرى أنّ علم الواجب تعالى هو باتّحاد العالم والمعلوم، فالواجب تعالى متّحد مع معلومه وهي الأشياء لا بنحو الارتسام.

مناقشة القول الثالث

١ ـ إنّ هذا القول يبيّن كيفيّة تحقّق العلم، وأنّه بالاتّحاد بين العالم والمعلوم وليس بالعروض، أي ليس بواسطة عروض العارض للمعروض، وغيرها

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨٨.

كالحلول. ومن الواضح أنّ هذا الكلام خارج عن بحثنا، لأنّ بحثنا في علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها تفصيلاً، وعلى هذا يتّضح أنّ هذا القول لا يثبت المطلوب.

٢ ـ إنّ هذا القول حصر العلم باتّحاد العالم مع المعلوم، وهذا وإن كان صحيحاً في بعض مراتب العلم، لكنّه غير صحيح في بعض المراتب الأخرى التي لا يوجد اتّحاد بين العالم والمعلوم وإنّما توجد عينيّة العالم للمعلوم، كما تقدّم بيانه في المباحث السابقة من أنّ علم الواجب بذاته أو بالأشياء قبل الإيجاد بالعينيّة لا بالاتّحاد، وقد بيّنا الفرق آنفاً بين الاتّحاد والعينيّة، فإنّ الاتّحاد تُحفَظ فيه الاثنينيّة، أمّا العينيّة فلا اثنينيّة فيها.

القول الرابع: الواجب تعالى يعلم الموجودات المجرّدة والمادّية بوجودها العيني

وهذا القول منسوبٌ إلى شيخ الإشراق السهروردي وتبعه على ذلك جمعٌ من المحقّقين كالمحقّق الطوسي وابن كمّونة والعلاّمة الشيرازي ومحمّد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهيّة[1].

وحاصل هذا القول هو أنّ الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل إيجادها علماً إجماليّاً، وله علمٌ تفصيليّ بها حين الإيجاد، وذلك لأنّ ذاته تعالى علّة لغيره من الموجودات، وحيث إنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول من جهة، ومن جهة أخرى إنّ العلم عين المعلوم، والمعلوم هو المعلولات خارجة عن الذات، فيكون العلم بها خارجاً عن الذات، فلا يوجد علم تفصيليّ للواجب بالأشياء قبل الإيجاد. نعم، يوجد علمٌ تفصيليّ بالأشياء حين الإيجاد.

وهذا ما صرّح به المصنّف في الفصل السابع من المرحلة الثامنة عند بيانه لأحد أقسام الفاعل وهو الفاعل بالرضا حيث قال: «الفاعل بالرضا، وهو الذي له

---

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص ١٨١.

إرادة لفعله عن علم، وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله، وليس له قبل الفعل إلاّ علمٌ إجماليّ به بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجمالي بمعلوله، كالإنسان يفعل الصور الخياليّة، وعلمه التفصيليّ بها عين تلك الصور وله قبلها علمٌ إجماليّ بها؛ لعلمه بذاته الفعّالة لها، وكفاعليّة الواجب تعالى للأشياء عند الإشراقيّين»[1].

قال الآملي في «درر الفوائد»: «حاصل مذهب شيخ الإشراق في علم الحقّ ـ جلّ شأنه ـ هو الذي قد تقدّم نقله في أقسام الفاعل بالرضا الذي يقول به الشيخ الإشراقي وهو أنّ له تعالى علماً بالأشياء في مرتبة ذاته، الذي هو عين ذاته، وهو تعالى يعلم تفصيلاً ويكون علمه بذاته تفصيلاً، علماً بما سواه إجمالاً؛ لأنّ ذاته تعالى علّة لما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فهو بعلمه بذاته الذي هو عين ذاته يعلم جميع ما سواه إجمالاً، وهذا علم في مرتبة ذاته لأنّه عين ذاته، ويكون علمه التفصيلي بما سواه عين ما سواه، ففي العلم الإجمالي الكمالي يتّحد العلم والعالم، وفي العلم التفصيلي يتّحد العلم والمعلوم، بمعنى أنّ المعلوم بنفسه علمٌ ومعلوم، وهذا كما في الصور العلميّة التي في النفس حيث إنّها علم وإنّها أيضاً معلوم، بل المعلوم بالذات ليس إلاّ هي. أمّا ذوات الصور العينيّة التي هي المحكيّة بتلك الصور العلميّة وتكون الصور العلميّة حاكيات عنها، فهي معلومة بالعرض أي يسند إليها المعلوميّة من جهة مطابقتها مع الصور العلميّة وإلغاء الاثنينيّة عنها فكأنّهما شيءٌ واحد، فلذلك يحكم على الصورة العينيّة بالمعلوميّة، فإنّه حكم الصور العلميّة حقيقةً ويسند إلى العينيّة بالعرض»[2].

إذن هذا القول يذهب إلى أنّ للواجب تعالى علماً حضوريّاً تفصيليّاً بالأشياء في مرتبة وجودها، أي أنّ الأشياء حاضرة عنده بوجودها العيني

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٧٢.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١ ص٤٩٤.

سواء كانت مادّية أم مجرّدة. أمّا قبل الإيجاد فلا يوجد علمٌ تفصيليّ بالأشياء، نعم يوجد علمٌ إجماليّ بها.

ولا يخفى أنّ المراد بالعلم الإجمالي ليس العلم الإجمالي الذي جاء في كلمات مدرسة الحكمة المتعالية، الذي هو علمٌ بسيط في عين الكشف التفصيلي، وإنّما مراد شيخ الإشراق من ذلك هو العلم المبهم. ففي مقام ذاته تعالى يعلم الأشياء علماً مبهماً من دون علمه بخصوصيّات الأشياء، نعم يعلم الأشياء تفصيلاً بعد إيجادها، من قبيل الرسّام فإنّه يعلم أنّه قادر على إيجاد عشر لوحات فنّية مثلاً، لكن لا يعلم خصوصيّات وتفاصيل تلك اللوحات إلاّ بعد إيجادها خارجاً.

مناقشة القول الرابع

١. إنّ هذا القول لم يثبت علم الواجب تعالى بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد ممّا يستلزم خلوّ الذات عن الكمال العلمي وهو العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، وهو محال؛ لأنّ ذاته تعالى كمال صرف لا يشذّ عنها أيّ كمال وجوديّ.

٢ ـ إنّ قوله بأنّ الأشياء سواء كانت مادّية أم مجرّدة حاضرة عند الواجب تعالى بوجودها العيني في مرتبة إيجادها، قولٌ غير تامّ على إطلاقه؛ لأنّه كما تقدّم في مبحث العاقل والمعقول في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة من أنّ المجرّدات حاضرة بوجودها العيني عند الواجب تعالى ويعلمها علماً حضوريّاً، أمّا الموجودات المادّية فهي ليست حاضرة بوجودها العيني الخارجي عند الواجب وإنّما حاضرة بوجودها المجرّد، كما تقدّم أنّ التجرّد شرطٌ في العلم والعالم والمعلوم، وعلى هذا فإنّ العلم بالموجودات المادّية لا يكون بحضور الوجود المادّي بوجوده العيني الخارجي وإنّما بوجوده المجرّد، وإلى هذا المعنى أشار صدر المتألّهين بقوله: «إنّ أكثر الأقوام ذاهلون عمّا حقّقناه من أن لا حضور لهذه المادّيات والظلمات عند أحد ولا انكشاف لها عند مباديها إلاّ

بوسيلة أنوار علميّة متّصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهيّاتها الموجودة بها»[1].

القول الخامس: الواجب تعالى يعلم بالأشياء بواسطة العقل الأوّل

ينسب هذا القول إلى ثاليس الملطي وهو من حكماء اليونان.

وحاصله: أنّ الواجب تعالى يعلم المعلول الأوّل وهو الصادر الأوّل علماً حضوريّاً، وأمّا ما عدا العقل الأوّل من موجودات فالواجب تعالى يعلمها بواسطة العقل الأوّل الذي يكون جامعاً لسائر العلوم والموجودات بارتسام صورها فيه. فالعقل الأوّل يعلم الأشياء بالعلم الحصولي وهو ارتسام الأشياء عنده، والواجب تعالى؛ لعلمه بالعقل الأوّل علماً حضوريّاً، يعلم الأشياء المرسومة في العقل الأوّل[2].

مناقشة القول الخامس

١ ـ إنّ هذا القول لم يستطع إثبات علم الواجب تعالى بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيليّاً، ومن ثمّ يلزم خلوّ الذات من كمال العلم التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها، وهو محال.

٢ ـ إنّ علم العقل الأوّل بالأشياء ليس علماً حصوليّاً كما يذهب إليه صاحب هذا القول، وإنّما علمه علم حضوريّ؛ لأنّ العقل الأوّل من المجرّدات التي يختصّ علمها بالعلم الحضوري لا الحصولي، كما تقدّم في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من بداية الحكمة حيث قال: «إنّ العقول المجرّدة عن المادّة لا علم حصوليّاً عندها؛ لانقطاعها عن المادّة ذاتاً وفعلاً»[3].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص١٦٤، وانظر تعليقة المحقّق السبزواري على الأسفار: ج٦ ص١٦٥.

(٢) انظر الحكمة المتعالية: ج٦ ص١٨١، شرح المنظومة، مصدر سابق: ج٣ ص٥٧٧.

(٣) بداية الحكمة، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم: ص١٥٣.

القول السادس: إنّ الواجب تعالى يعلم الأشياء تفصيلاً بالمعلول الأوّل

حاصله: إنّ للواجب تعالى علماً تفصيلياً بذاته وعلماً تفصيلياً أيضاً بمعلوله الأوّل وهو العقل الأوّل، وله تعالى علمٌ إجماليّ بما عدا العقل الأوّل من الممكنات، وللعقل الأوّل علمٌ تفصيليّ بالمعلول الثاني وإجماليّ بما عداه وهكذا.

وقد ذهب إلى هذا القول بعض الحكماء، وعبّر عنه السبزواري بأنّه القول المرضيّ حيث قال: «هذا القول هو المرضيّ. فذاته تعالى علم تفصيليّ بالمعلول الأوّل وإجمالي بما عداه من الممكنات، وهكذا كلّ علّة بعد الحقّ الأوّل علم تفصيليّ وهو صورة علميّة له تعالى بالمعلول الذي يلي تلك العلّة بلا واسطة وإجماليّ بما له واسطة»[1].

ولا يخفى أنّ المراد بالعلم الإجمالي هو العلم المبهم مقابل التفصيل، لا العلم البسيط كما تقدّم بيانه في المباحث السابقة.

مناقشة القول السادس

١ ـ إنّ هذا القول لم يثبت للواجب علماً تفصيلياً بالأشياء قبل إيجادها، فيلزم خلوّ الذات من كمال علميّ وهو العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، وهو مُحال.

٢ ـ بناءً على هذا القول يلزم «احتياج الواجب في العلم التفصيلي بما عدا المعلول الأوّل إلى ما سواه، ويلزم أيضاً التجدّد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم آخر وفقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير من المعلومات عليه تعالى في أكثر المقامات الوجوديّة وغير ذلك من المفاسد»[2].

---

(١) شرح المنظومة، المحقّق السبزواري، مصدر سابق: ج٣ ص٥٨٣.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج١ ص٥٠٣.

القول السابع: للواجب تعالى علمٌ تفصيليّ بذاته وإجماليّ بما سواه

نسب المحقّق السبزواري هذا القول إلى أكثر المتأخّرين، حيث قال: «قالوا إنّ ذاته تعالى علمٌ إجماليّ بجميع ما سواه لا تفصيليّ، لكونه واحداً بسيطاً والأشياء مختلفة الحقايق»[1].

وحاصل هذا القول هو: أنّ للواجب تعالى علماً تفصيلياً بذاته وعلماً إجمالياً بما سوى ذاته؛ لأنّ ذاته تعالى علّة لجميع ما سواه، والعلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها، لكن العلم بما سوى ذاته من المعلولات علمٌ إجماليّ، أمّا بعد وجود المعلول خارجاً يصير علمه تعالى علماً تفصيلياً؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم ولا علم تفصيلياً إلاّ بعد تحقّق وجود المعلوم، فلا معلوم قبل وجود المعلول في الخارج.

وهذا هو الفارق الوحيد بين هذا القول وقول شيخ الإشراق المتقدّم؛ لأنّ شيخ الإشراق يقول: إنّ علم الواجب بالأشياء بعد إيجادها حضوريّ، بخلاف هذا القول الذي يلزم منه أن يكون علمه بالأشياء بعد الإيجاد علماً حصولياً.

ولا يخفى أنّ المراد من العلم الإجمالي في هذا القول هو العلم المبهم لا الإجمالي البسيط.

مناقشة القول السابع

١ ـ يلزمه عين ما يلزم الأقوال السابقة من خلوّ الذات من العلم التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها، وهو محال؛ لاستلزامه خلوّ الذات من كمال وجوديّ.

٢ ـ إنّ هذا القول يثبت أنّ علمه تعالى بالأشياء بنحو العلم الحصولي وهو

---

(١) شرح المنظومة، المحقّق السبزواري، مصدر سابق: ج٣ ص٥٨٣.

مُحال كما تقدّم، فأصحاب هذا القول وإن لم يصرّحوا بأنّ علم الواجب بالأشياء بعد الإيجاد حصولي، لكن عباراتهم تكشف عن ذلك، حيث قالوا: «إنّ العلم تابع للمعلوم» ومن الواضح أنّ العلم الذي يكون تابعاً للمعلوم هو العلم الحصولي ـ أي المعلوم بالعرض ـ أمّا العلم الحضوري فهو عين المعلوم بالذات وليس تابعاً للمعلوم.

القول الثامن: علمه حضوريّ بذاته، وبالأشياء قبل الإيجاد حصوليّ تفصيليّ

وقد نسب هذا القول إلى المشّائين؛ قال صدر المتألّهين: «مذهب توابع المشّائين منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العبّاس وكثير من المتأخّرين، وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها ذهنياً على الوجه الكلّي»[(١)].

وفي هذا القول عدّة مسائل:

المسألة الأولى: قالوا إنّ علمه تعالى بذاته حضوريّ.

المسألة الثانية: قالوا إنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد حصوليّ تفصيليّ، بحضور ماهيّات الأشياء عند الواجب تعالى لا بحضور وجوداتها؛ لأنّها غير موجودة خارجاً؛ لأنّ الكلام قبل الإيجاد، وهذا واضح في ضوء مبنى المشّاء الذين ذهبوا إلى حصر العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه[(٢)].

ولا يخفى أنّ هذا هو القول الوحيد من بين الأقوال المتقدّمة الذي تمكّن من تصوير علم الحقّ تعالى بالأشياء قبل إيجادها بأنّه علم تفصيليّ، لكنّه لم يتمكّن من إثبات كونه علماً حضوريّاً، كما هو مبنى الحكمة المتعالية.

المسألة الثالثة: أنّ العلم الحصولي التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها لا بنحو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨٠.

(٢) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٥٩.

الاتّحاد، ولا بنحو العينيّة ولا بنحو الجزئيّة وإنّما هو بنحو العروض والقيام كقيام الصور الحصوليّة بالنفس الإنسانيّة، فكما أنّ صور الأشياء الحاصلة لدى الإنسان ليست عين ذاته ولا هي متّحدة مع ذاته ولا هي جزء من ذاته، وإنّما هي عارضة على الذات، فكذا علم الواجب بالأشياء قبل إيجادها فهو علمٌ حصوليّ عارض على الذات المقدّسة قائم بها بالثبوت الذهني.

ومن المعلوم أنّ المشّائين لم يرد في كلماتهم الثبوت الذهني وإنّما هو مستقى من كلماتهم، أي لازم قولهم بأنّ للواجب علماً حصوليّاً، هو أن يكون بنحو الثبوت الذهني.

المسألة الرابعة: العلم الحصولي للواجب بالأشياء قبل إيجادها هو علمٌ كلّي، والمقصود من العلم الكلّي هو العلم الثابت الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم في الخارج كما تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة. قال المصنّف: «فالكلّي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء فيبني عليها، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم، ويسمّى: (علم ما قبل الكثرة). والعلم من طريق العلل كلّي من هذا القبيل، كعلم المنجّم بأنّ القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا يرجع فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده. والوجه فيه أنّ العلّة التامّة في عليّتها لا تتغيّر عمّا هي عليه، ولّما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم فصورتها العلميّة غير متغيّرة، وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر، فهو كلّي ثابت»[1].

المسألة الخامسة: إنّ الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل الإيجاد بعلم حصولي على نفس النظام الحاكم في الوجود، بتقدّم العقل الأوّل على العقل الثاني

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٤٦.

وتقدّم العقل الثاني على الثالث وهكذا، وهذا هو قول المشائين المسمّى عندهم بالعلم العنائي أو الفاعل العنائي. وقد تقدّم في مبحث الفاعل أنّ من أقسام الفاعل هو الفاعل بالعناية وهو الذي يكون له علمٌ سابق على الفعل زائد على الذات، وهو المنشأ لصدور الفعل؛ قال المصنّف: «الفاعل بالعناية، وهو الذي له علمٌ سابق على الفعل، زائد على ذاته، نفس الصورة العلميّة منشأ لصدور الفعل من غير داعٍ زائد، كالإنسان الواقف على جذع عالٍ، فإنّه بمجرّد توهّم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب تعالى في إيجاده الأشياء عند المشائين»[(١)]، فنفس العلم يكون منشأ لصدور الفعل الخارجي دون تخلّل الإرادة بين العلم والفعل الخارجي، وعلى هذا الأساس فسّر المشّاؤون الإرادة بأنّها: العلم بالنظام الأصلح، أي أنّ الإرادة ليست صفة مستقلّة قِبال العلم، وإنّما ترجع إلى العلم كما سيأتي تفصيله في مبحث الإرادة.

قال صدر المتألّهين: «المستفاد من كلام الشيخ في أكثر كتبه هو: أنّ الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهيأتها وأشكالها الخارجيّة بالحسّ والرصد صورتها العقليّة، وقد لا تكون الصورة المعقولة مأخوذة من المحسوسة، بل ربما يكون الأمر بالعكس، كصورة بيت أنشأه البنّاء أوّلاً في ذهنه بقوّة خياليّة، ثمّ تصير تلك الصورة محرّكة لأعضائه إلى أن يوجدها في الخارج، فليست تلك الصورة وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي، بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي.

وقد مرّ في مباحث الكيفيّات النفسانيّة من الفلسفة الأولى، أنّ جنس العلم ـ الذي من جملة أقسامها وأجناسها ـ منقسم إلى فعلي وانفعالي. والفعلي منه ما يكون سبباً لوجود المعلوم في الخارج، والانفعالي بعكس ذلك، سواء كانت السببيّة سببيّة تامّة استقلاليّة أوْ لا، فعلم صانع البيت بالبيت الذي يريد

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السابع من المرحلة الثامنة، ص١٧٣.

بناءه من قبيل القسم الأوّل، لكنّه ليس سبباً موجباً تامّاً، بل يفتقر في ذلك إلى قابل وآلة ووضع خاصّ وزمان خاصّ وشرائط أخرى.

فنقول: نسبة جميع الأمور في هذا العالم إليه تعالى، نسبة صنع الصانع المختار إلى نفسه الصانعة، ونسبة تصنيف الكتاب الحِكمي إلى نفس مصنّفه العليم الحكيم لو كانت تامّة الفاعليّة، بأن يكون مجرّد تصوّره كافياً لحصول صنعه أو تصنيفه في الخارج. فصدور الأشياء عن الباري جلّ اسمه في الخارج بأنّها عقلت أوّلاً فصدرت، وتعقّله تعالى إيّاها ليست بأنّها وجدت أوّلاً فعقلت، لأنّ صدورها عن عقله، لا عقله عن صدورها، فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس أفكارنا التي نستنبطها أوّلاً، ثمّ نوجدها، من جهة أنّ المعقول منها سببٌ للموجود في الجملة، مع وجوه من الفرق كثيرة»[1].

وهذا القول هو المشهور بين المتكلّمين، كما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «واعلم أنّ أكثر المتكلّمين على هذا القول، بيدَ أنّ المتكلّمين لم يذعنوا إلى نظريّة المشّائين بتمامها، بل اختلفوا معهم في نقطتين:

الأولى: لم يقبلوا ما ذهب إليه المشاؤون من وصف العلم الإلهي بالكلّية، لأنّهم تصوّروا أنّ علم الله إذا صار كلّياً، فهو لن يعلم الجزئي. ومنشأ هذا الرفض يعود إلى استخدام فلاسفة المشّاء تعبير «على وجه الكلّية» فتصوّر المتكلّمون أنّ ما يقصده المشّاؤون هو الكلّي في مقابل الجزئي، ومن ثمّ رتّبوا عليه أنّ الله يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيّات، وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «وإن طعنوا فيه من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كلّياً، زعماً منهم أنّ المراد بالكلّي ما اصطلح في مبحث الكلّي والجزئي من المنطق».

ولعلّ هذا الالتباس صار منشأً لما ذهب إليه العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار، من نسبة جمهور الفلاسفة إلى نفي علم الله بالجزئيّات، حين قال:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨٩.

«اعلم أنّ من ضروريّات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كليّاتها وجزئيّاتها، من غير تغيّر في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء، فنفوا العلم بالجزئيّات عنه تعالى»[(١)].

الثانية: تكمن برفض المتكلّمين لما ذهب إليه المشاؤون من عدّ هذا العلم زائداً على الذات، وأنّه ليس عين الذات ولا هو جزء منها.

وقد أشار المصنّف إلى هاتين النقطتين في حواشيه على الأسفار بقوله: «وإليه ـ أي نظريّة المشائين ـ ذهب عامّة المتكلّمين، وإن تحاشوا عن تسميته كليّاً، وتحاشى أكثرهم عن عدّه زائداً على الذات»[(٢)].

إلاّ أنّ الملاحظة الأولى التي ذكرت غير تامّة، لأنّ مصطلح الكلّي له استعمالات متعدّدة، لأنه يُطلق تارةً ويقابله الجزئي في علم المنطق ـ وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كمفهوم الإنسان، في مقابل الجزئي الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ ويطلق أخرى ولا يراد منه ما يقابل الجزئي بالمعنى المنطقي، بل يُقصد به الثابت في مقابل الجزئي الذي يُقصد منه المتغيّر. وعندما يستخدم المشّاؤون مصطلح الكلّي في وصف العلم الإلهي بالأشياء، فلا يريدون منه معناه المنطقي بإزاء الجزئي، بل يعنون به العلم الثابت. فما كان من العلم متغيّراً بتغيّر المعلوم يطلق عليه علم متغيّر، وما كان ثابتاً لا يتغيّر بتغيّر المعلوم يسمّونه كليّاً أو على وجه الكلّيّة.

مناقشة القول الثامن

١ ـ إنّ هذا القول فيه ما تقدّم من محذور في الأقوال السابقة، وهو خلوّ الذات عن الكمال، وذلك لأنه لّما لم يكن هذا العلم داخلاً فيها على نحو

---

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، كتاب التوحيد، باب ٢، العلم وكيفيّته والآيات الواردة فيه، ذيل الحديث ٢٤: ج ٤ ص ٨٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الحاشية رقم ٢: ج ٦ ص ١٨٠.

العينيّة أو الجزئيّة، إذن فهو خارج عنها، وإذا كان كذلك فالذات بما هي ذات تكون خالية من العلم بالأشياء قبل الإيجاد وتفصيلاً، فهي فاقدة لهذا الكمال. وهذا الخلوّ ينعكس نقصاً وحدّاً وفقراً، وهو محال، لأنّ الله تعالى كامل لا نقص فيه وغنيّ لا فقر فيه وعلم كلّه لا جهلَ فيه، كما تقدّم عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، وهو وجودٌ صِرْف لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجوديّة، بل له من كلّ كمال أعلاه وأشرفه، وحيث يكون فاقداً لكمال العلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً في مقام ذاته، فلا يكون علماً كلّه لا جهل فيه.

٢ ـ إنّ هذا القول يثبت أنّ للواجب تعالى علماً حصوليّاً وهو محال، كما تقدّم.

٣ ـ إنّ قولهم إنّ علم الواجب حصوليّ لازمه ثبوت وجود ذهنيّ من غير وجود خارجيّ يُقاس إليه، مع أنّ الوجود الذهني وجودٌ مقيس[1]، ومن المعلوم أنّه إذا لم يكن هناك وجودات خارجيّة تُقاس إليها الصور المرتسمة، لم يكن هناك وجود ذهنيّ، وحيث إنّ كلامنا قبل الإيجاد، فلا وجود خارجيّ تقاس إليه الصور المرتسمة، فيلزم من ذلك إثبات وجود ذهنيّ من غير وجود عينيّ خارجيّ يُقاس إليه، ومن ثمّ لم يبقَ للصور إلاّ اعتبار ثبوتها في نفسها، وهي من هذه الجهة (اعتبار الصور في نفسها) وجودات خارجيّة زائدة على الذات كما هو معتقدهم، وبذلك ترجع ـ لا محالة ـ إلى القول الثاني وهو قول إفلاطون الذي قال: المثل النوريّة التي هي وجودات خارجيّة خارجة عن ذات الواجب تعالى. وقد تقدّم بطلان قول إفلاطون، مضافاً إلى أنّ المشائين ينكرون المثل الإفلاطونيّة أشدّ الإنكار.

٤ ـ ما تحاشى عنه المتكلّمون من الالتزام بالموقف المشائي، من أنّ هذا العلم ليس زائداً بل هو عين الذات، يلزم منه الكثرة في الذات.

---

(١) انظر بداية الحكمة: الفصل الأول من المرحلة الثانية، ص٣٤ .

توضيحه: إنّ هذا العلم بالجزئيّات قبل الإيجاد هو علمٌ حصوليّ، والعلم الحصولي قائم على أساس الكثرة، وهذه الكثرة عين الذات، فيلزم من ذلك أن تكون الذات متحيّثة بحيثيّات متعدّدة، وعندئذ لا يكون البسيط بسيطاً بل يكون مركّباً، وهذا خلاف ما ثبت من أنّه سبحانه بسيط الذات.

ومن الواضح أنّ هذه الإشكاليّة لا ترد على من يؤمن بأنّ العلم الإلهي بالجزئيّات قبل الإيجاد علمٌ حضوريّ في مقام الذات، بل هي ترد على نظريّة المتكلّمين ـ كما هو واضح ـ.

قراءة أخرى لنظريّة المشائين في العلم الإلهي

يتوقّف صواب المناقشات المشار إليها آنفاً على صحّة القراءة المتقدّمة لنظريّة المشائين. إلاّ أنّ شيخنا الأستاذ حسن زاده الآملي قدّم قراءة أخرى لهذه النظريّة، تختلف جذريّاً عمّا تقدّم، حيث قال: «إنّ إسناد العلم الحصولي الارتسامي ـ بمعناه السائر في الألسنة ـ من كونه زائداً على العالم زيادة متّصلة في علم الباري تعالى إلى غيره إلى المعلّم الثاني والشيخ الرئيس يأباه التحقيق»(١).

وأيّد ذلك بما نقله عن الرسالة التي وضعها الشيخ الرئيس لتحقيق علم الله عزّ وجلّ: «وهو أنّ العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة، وهي مثال مطابق للأمر الخارجي، وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها، ولا يجوز أن يكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضوع آخر فإنّه يستلزم الدور والتسلسل، وأن لا يكون علماً له، وليست صوراً معلّقة إفلاطونيّة لأنّا أبطلنا ذلك، ولا من الموجودات الخارجيّة، إذ العلم لا يكون إلاّ صورة، فلم يبق من الاحتمالات إلاّ أن يكون في صقع من الربوبيّة.

وأنت إن لم تدرك كيفيّة هذا فلا بأس، لأنّ خطر العلم أضيق من ذلك،

---

(١) شرح المنظومة، تعليق آية الله حسن زاده الآملي: ج٣ ص٥٧٧.

وليس إلى هذا المطلب العالي مطمح، وسيّما في دار الغرور، فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجزت الملائكة المقرّبون والأنبياء والأولياء العارفون عن الوصول إليه إلاّ من فضّله الله تفضيلاً، فإن أردت لمعة من ذلك، فجاهد نفسك وتفكّر في خلواتك وفرّغ زوايا قلبك ليحدث لك حادث تطمئنّ به»(١).

وهذا ما أكّده الشيخ البهائي في الكشكول حيث قال: «المليّون والحكماء متّفقون على أنّ علمه تعالى محيط بجميع المعلومات، كليّتها وجزئيّتها، وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم، بل هو حضوريّ، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه جلّ وعلا.

والحاصل: أنّ علمه جلّ وعلا بمعلوماته منطوٍ في علمه بذاته، وهذا هو الشهود العلمي.

وقد صرّح الشيخان أبو نصر وأبو علي بذلك، وكلام بهمنيار يومئ إليه، وإذا كان علمه بمعلوماته منطوياً في علمه بذاته كما صرّح به هؤلاء، فلا معنى ـ بعد الاعتراف بالعجز عن تعقّل الذات وسدّ هذا الباب بالكلّية ـ لأن يطمع في التسلّق إلى معرفة ما هو عين ما قد سدّ الباب وحارت فيه الألباب وضربت بيننا وبينه ألف حجاب»(١).

وكيفما كان لو فرضنا صحّة القراءة الأولى المشهورة، وبالتالي صحّة ما نسب إلى المشائين من أنّ علمه تعالى زائد على ذاته بنحو العلم الحصولي ـ بالتفسير المتعارف ـ فستبقى المناقشة الأساسيّة، ألا وهي خلوّ الذات عن هذا الكمال الوجودي.

القول التاسع: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد هو علم بالثابتات الأزليّة

وهذا هو قول المعتزلة(٢) الذين ذهبوا إلى أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة،

---

(١) نقلاً عن المصدر نفسه: ج٣ ص٥٧٩.

(٢) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨١.

ثبوتاً خارجياً عينياً قبل تحققها، كما تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الأولى.

قال المصنّف: «نسب إلى المعتزلة أنّ للماهيّات الممكنة المعدومة شيئيّة في العدم، وأنّ بين الوجود والعدم واسطة يسمّونها (الحال)، وعرّفوها بصفة الموجود التي ليست موجودة ولا معدومة كالضاحكيّة والكاتبيّة للإنسان، لكنّهم ينفون الواسطة بين النفي والإثبات، فالمنفيّ هو المحال، والثابت هو الواجب والممكن الموجود والممكن المعدوم، والحال هي التي ليست بموجودة ولا معدومة»[1].

فهم يجعلون الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود، وهذه الماهيّات الممكنة لها ثبوت خارجيّ قبل وجودها وهو الذي يتعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

ولا يخفى أنّ سبب قولهم بثبوت الماهيّات الممكنة المعدومة لأجل تصحيح علم الحقّ تعالى، لأنّهم جعلوا العلم تابعاً للمعلوم، فلا علم للواجب إلاّ بعد وجود المعلوم، وعلى هذا فإن قالوا إنّ الأشياء معلومة قبل الإيجاد فهذا يعني أنّ الأشياء ليست حادثة فلا تكون معلولة ومخلوقة فتكون قديمة بقدم الواجب.

وإن قالوا إنّ الأشياء غير معلومة قبل الإيجاد، فهذا يعني أنّ الواجب لا علم له بالأشياء قبل إيجادها؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم، وحيث لا معلوم فلا علم للواجب. ومن هنا اضطرّوا إلى هذا القول.

مناقشة القول التاسع

تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات، وأنّ ما لا وجود له لا ثبوت له، وأنّ الوجود يساوق الشيئيّة، فالقول بثبوت المعدومات هو قول باجتماع الثبوت والعدم وهو اجتماع للنقيضين؛ قال المصنّف في معرض تعليقه على قول المعتزلة: «هذه دعاوٍ يدفعها صريح العقل وهي بالاصطلاح أشبه منها بالمناظرات العلميّة، فالصفح عن البحث فيها أولى»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦.

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة الأولى: ص١٦.

وقال صدر المتألّهين: «وأمّا مذهب المعتزلة القائلين بأنّ المعدوم شيء وأنّ المعدومات في حال عدمها منفكّة عن الوجود متميّزة بعضها عن بعض وأنّه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي، والكتب الكلاميّة والحكميّة متكفّلة بإبطال شيئيّة المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم»(١).

القول العاشر: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد هو علم بالأعيان الثابتة

نسب هذا القول إلى الصوفيّة(٢) حيث قالوا بأنّ للممكنات المعدومة ثبوتاً علميّاً وأنّ هذا الثبوت العلمي للماهيّات هو الذي يتعلّق به علم الواجب قبل الإيجاد، ومن الواضح أنّ ما ذهب إليه الصوفيّة قريبٌ ممّا نسب إلى المعتزلة الذين قالوا بأنّ للممكنات المعدومة ثبوتاً عينيّاً خارجيّاً كما تقدّم بيانه في القول السابق.

ولأجل تسليط الضوء بشكل واضح على ما ذهب إليه الصوفيّة نقول: إنّ هذه النظريّة تعتقد أنّ للوجود والكون مراتب متعدّدة، هي:

الأولى: مرتبة الذات، وهي حقيقة الوجود المطلق التي لا اسم لها ولا رسم. ولا يصل إليها فهم الحكيم ولا شهود العارف، وهي التي يصطلح عليها بـ «اللابشرط المقسمي» وتسمّى بـ «غيب الهويّة» و «الكنز المخفي» و «غيب الغيوب» و«الغيب المكنون» و «الغيب المصون».

قال صدر الدّين القونوي في إعجاز البيان: «فاعلم أنّي متى ذكرت (الغيب المطلق) في هذا الكتاب، فهو إشارة إلى ذات الحقّ سبحانه وتعالى وهويّته من حيث بطونه وإطلاقه وعدم الإحاطة بكنهه، وتقدّمه على الأشياء

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨٢.

(٢) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦ ص١٨١.

وإحاطته بها، وهو بعينه النور المحض والوجود البحت والمنعوت بمقام العزّة والغنى»[1].

الثانية: مرتبة الأحديّة وهي حقيقة الوجود المأخوذة بشرط لا، التي تستهلك فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمّى أيضاً مرتبة «جمع الجمع» و«حقيقة الحقائق» وهي التي يصطلح عليها بـ «التعيّن الأوّل».

قال القونوي: «ومتى ذكرت البرزخ الأوّل وحضرة أحديّة الجمع والوجود، وأوّل مراتب التعيّن وصاحب الأحديّة، وآخر مرتبة الغيب وأوّل مرتبة الشهادة بالنسبة إلى الغيب المطلق فهو إشارة إلى العماء...»[2].

وقال في موضع آخر: «فشهد الحقّ نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريّته الأولى، الممتازة من غيب باطنه وهويّته، فظهرت ذاته له بأسمائه الذاتيّة بحكم المقام الأحدي الذاتي والتعيّن الأوّل، وذلك في حضرة أحديّة الجمع الذي هو العماء. فأوّل المراتب والاعتبارات العرفانيّة ـ بعد غيب الهويّة ـ الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات»[3].

وقال القيصري في مقدّمة شرح الفصوص: «حقيقة الوجود إذا أُخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المسمّاة عند القوم بـ (المرتبة الأحديّة) المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمّى (جمع الجمع) و (حقيقة الحقائق) و(العماء) أيضاً»[4].

الثالثة: مرتبة الواحديّة، أو الحضرة الواحديّة، وهي حقيقة الوجود

---

(١) إعجاز البيان في تأويل أمّ القرآن، لشيخ المحقّقين وزبدة الأكملين أبي المعالي محمد بن إسحاق صدر الدّين القونوي المتوفّى سنة ٦٧٣هـ الطبعة الثانية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة ـ بحيدر آباد الدكن (الهند) سنة ١٣٦٨هـ: ص ٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٧ .

(٣) المصدر نفسه: ص١٣٠.

(٤) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملي: ج١ ص٤٧.

مأخوذة مع جميع الصفات والأسماء.

قال القيصري: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط شيء، فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كلّيها وجزئيّها، المسمّاة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهيّة المسمّاة عندهم بـ (الواحديّة) و (مقام الجمع)»[1].

وهذه المرتبة يمكن للبحث الفلسفي أن يتناولها بالبرهان، وكذا العارف أن يصل إليها من خلال المشاهدة والمكاشفة، ويطلق عليها ـ عندهم ـ بمقام الأسماء والصفات، وهي التجلّي الأوّل والظهور الأوّل للحقّ تعالى.

ويلزم المرتبة الثالثة ـ أعني الواحديّة ـ الأعيان الثابتة في مقام العلم الإلهي، وهي التي تتحقّق من خلال الفيض الأقدس، والأعيان الخارجيّة في مقام العين التي توجد من خلال الفيض المقدّس.

حقيقة الأعيان الثابتة والفرق بين الفيض الأقدس والفيض المقدّس

تعتقد النظريّة العرفانيّة أنّ الأعيان الثابتة هي لوازم مرتبة الأسماء والصفات ومقام الواحديّة؛ كلزوم الماهيّات للوجودات الخاصّة، لكن في مرتبة العلم لا العين. وعلى هذا فهي تعبّر عن مرتبة ثبوت جميع الأمور الممكنة والممتنعة، الكلّية والجزئيّة، ثبوتاً علميّاً.

إذن فالأعيان الثابتة هي الصور المعقولة للأسماء الإلهيّة في الصقع الربوبي، وهي فائضة عن الحقّ تعالى من خلال الفيض الأقدس.

ويترتّب على ذلك ثبوت الممكنات ثبوتاً خارجيّاً عينيّاً، حيث تفيض عن الحقّ تعالى من خلال الفيض المقدّس، وهي المسمّاة بالنفس الرحماني والوجود المنبسط.

قال القيصري: «اعلم أنّ للأسماء الإلهيّة صوراً معقولة في علمه تعالى؛

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٥١.

لأنّه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقليّة ـ من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ ونسبة معيّنة ـ هي المسمّاة بـ (الأعيان الثابتة) سواء كانت كلّية أو جزئيّة في اصطلاح أهل الله. وتسمّى كليّاتها بـ (الماهيّات والحقائق) وجزئيّاتها بـ (الهويّات) عند أهل النظر.

فالماهيّات هي الصور الكلّية الأسمائيّة، المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعيّناً أوّليّاً. وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس والتجلّي الأوّل، بواسطة الحبّ الذاتي، وطلب مفاتح الغيب ـ التي لا يعلمها إلاّ هو ـ ظهورها وكمالها. فإنّ الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدّس.

وبالأوّل: تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم.

وبالثاني: تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»[1].

في ضوء ما تقدّم قالوا: إنّ علم الحقّ بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، إنّما هو من خلال تعلّق علمه بهذه الأعيان الثابتة ثبوتاً علميّاً لا عينيّاً.

تحصّل إلى هنا أنّ هناك نقطة اشتراك بين نظريّة المعتزلة ونظريّة العرفاء، ونقطة اختلاف. أمّا نقطة الاشتراك فإنّهما تلتقيان عند إيمانهما معاً، بأنّ للماهيّات الإمكانيّة ثبوتاً قبل الإيجاد وإن لم تكن موجودة بوجودها الخاصّ بها، إلاّ أنّ لها ثبوتاً. بيدَ أنّهما يفترقان في تحديد طبيعة هذا الثبوت، إذ يذهب المعتزلة إلى أنّ هذا الثبوت عينيّ، بينما يذهب العرفاء إلى أنّه ثبوت علميّ.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن حيث قال: «التاسع: قول المعتزلة: إنّ للماهيّات ثبوتاً عينيّاً في العدم، وهو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد»، ثمّ قال: «العاشر: ما نسب إلى الصوفيّة أنّ للماهيّات ثبوتاً علميّاً بتبع الأسماء والصفات، هو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد».

---

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج١ ص٨١.

اتّجاهان في تقييم نظريّة العرفاء

يمكن رصد اتّجاهين في كلمات الفلاسفة لتقييم نظريّة العرفاء في العلم الإلهي بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً:

الأوّل: وهو الاتّجاه الذي تعامل مع هذه النظريّة بحسب ظاهر النصّ، من حيث إنّها تثبت شيئيّة للماهيّات سابقة على ثبوتها العيني. ولذا ساوت في الردّ عليها وعلى نظريّة المعتزلة بنحو واحد. كما ذهب إلى ذلك السبزواري في منظومته، حيث قال:

أو ليس مفصولاً. فأمّا المبتدأ ... إمّا هو المعدوم ثابتاً بدا
عيناً فهذا مذهب المعتزلة ... أو ذهناً الصوفيّة ذا قائلة

وأوضح ذلك في شرحه بقوله: «فأمّا المبتدأ، وهو أن يكون (علمه سبحانه) منفصلاً عن ذاته فلا يخلو: إمّا هو ـ أي علمه ـ المعدوم ثابتاً بدا (أي ذو شيئيّة ثبوت وتقرّر). فإمّا عيناً له الثبوت منفكّاً عن كافّة الوجودات، فهذا مذهب المعتزلة. فجعلوا علمه تعالى للماهيّات الثابتة في الأزل. وأنت تعلم أنّ أصل تقرّر الماهيّة منفكّاً عن الوجود باطل.

أو ذهناً له الثبوت منفكّاً عن وجود الماهيّة نفسها، لا عن الوجود التبعي له تعالى. الصوفيّة مثل الشيخ العربي وأتباعه ذا قائلة، فجعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى في مقام الواحديّة علمه تعالى. وهذا أيضاً مزيّف من حيث إثباتهم شيئيّة للماهيّات، وإسنادهم الثبوت إليها في مقابل الوجود، مع أنّك قد عرفت: أصالة الوجود ولا شيئيّة للماهيّة»[1].

وهذا الاتّجاه هو الذي تبنّاه المصنّف في المتن، فإنّه بعد أن أورد على نظريّة المعتزلة أنّه يلزم منها ثبوت المعدومات، وهو باطل، قال في ردّه نظريّة العرفاء

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج٣ ص٥٧٣.

ما يقرب ممّا تقدّم، فذكر «أنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيّات قبل ثبوتها العيني الخاصّ بها».

فإن قلت: صحيح أنّ ثبوت الماهيّة عيناً متوقّف على الوجود العيني، وأمّا ثبوتها العلمي ووجودها الذهني فلا توقّف له على ثبوتها العيني حتّى على القول بأصالة الوجود.

قلت: ما ذكره المصنّف مبنيّ على مرّ منه آنفاً في الجواب عن القول الثامن، من أنّ الوجود الذهني، لكونه وجوداً قياسيّاً، يتوقّف على تحقّق وجود عيني يُقاس إليه.

الثاني: وهو الاتّجاه الذي يحمل هذه النظريّة على قراءة غير الذي ذهب إليه الاتّجاه الأوّل، بل أكثر من ذلك، تسجّل صراحة أنّ أساس الموقف الصدرائي يكمن في نظريّة العرفاء، وما أسّست له مدرسة الحكمة المتعالية تعود مكوّناته إلى العرفاء.

وهذا ما أشار إليه الشيرازي، فإنّه بعد أن ذكر «أنّ ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفيّة، يرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة؛ لأنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمرٌ واضح الفساد، سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان» عاد ليوجّه للعرفاء نظريّتهم حيث قال: «لكن لحسن ظنّنا بهذه الأكابر، لمّا نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة، ومكاشفات لطيفة، وعلوماً غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا، وألهمنا به ممّا لا نشكّ فيه، ونشكّ في وجود الشمس في رابعة النهار، حملنا ما قالوه ووجّهنا ما ذكروه حملاً صحيحاً ووجهاً وجيهاً في غاية الشرف والإحكام»[1].

ثمّ بيّن أنّ مآل نظريّة العرفاء إلى الأصل الذي أسّسه وبنى عليه نظريّته في علم الحقّ بالأشياء قبل الإيجاد، ألا وهو قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»؛

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨٣.

من هنا قال: «إنّ الذي أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهيّة مجرّدة عن الوجود أصلاً، سواء كان وجوداً تفصيليّاً أو وجوداً إجماليّاً، وأمّا ثبوتها قبل هذا الموجود الخاصّ ـ الذي به تصير أمراً متحصّلاً بالفعل متميّزاً عمّا سواها ـ فلا استحالة فيه.

بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم، فهؤلاء العرفاء إذا قالوا: إنّ الأعيان الثابتة في حال عدميّتها اقتضت كذا أو حكمها كذا، فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاصّ المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها، لا العدم المطلق، لأنّ وجود الحقّ ينسجها كلّها، لأنّ تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى، ولا شكّ أنّ أسماءه تعالى وصفاته كلّها ـ مع كثرتها وعدم إحصائها ـ موجودة بوجود واحد بسيط، فلم تكن هي معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينيّة، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود.

وبهذا يحصل فرق تامّ وبونٌ بعيد بين مسلك التصوّف ومسلك الاعتزال. وسينكشف لك أنّ هذا المنهج ـ أي منهج العرفاء ـ قريب مِن مذهب مَن رأى مِن الأقدمين، أنّ علم الباري بالأشياء قبل وجودها، عبارة عن عقل بسيط أزليّ، ومع بساطته وأزليّته ووجوبه الذي هو كلّ الأشياء على وجه أعلى وأشرف وأرفع وأقدس؛ إذ كما أنّ للأشياء وجوداً طبيعيّاً في هذا العالم، ووجوداً مثاليّاً إدراكيّاً جزئيّاً في عالم آخر، ووجوداً عقليّاً كليّاً في عالم فوق الكونين، فكذلك لها وجود أسمائيّ إلهيّ في صقع ربوبيّ، يقال له في عرف الصوفيّة عالم الأسماء»[1].

وهذا ما صرّح به أئمّة هذه المدرسة، منهم القيصري في مقدّمة شرحه لفصوص الحكم، حيث قال: «فالماهيّات صور كمالاته ومظاهر أسمائه

---

(١) المصدر نفسه: ج٦ ص١٨٧.

وصفاته، ظهرت أوّلاً في العلم (أي بالفيض الأقدس) ثمّ في العين (من خلال فيضه المقدّس) بحسب حبّه إظهار آياته ورفع أعلامه وراياته، فتكثّر بحسب الصور، وهو على وحدته الحقيقيّة وكمالاته السرمديّة. وهو يدرك حقائق الأشياء بما يدرك حقيقة ذاته لا بأمر آخر كالعقل الأوّل وغيره، لأنّ تلك الحقائق أيضاً عين ذاته حقيقة وإن كانت غيرها تعيّناً»[١].

والشواهد الدالّة على هذه الحقيقة في كلمات العرفاء كثيرة جدّاً، كما قال أحد أعلام مدرسة الحكمة المتعالية المعاصرين، فإنّه بعد أن بيّن أنّ الأعيان الثابتة ـ في اصطلاح العرفان ـ هي الصور العلميّة، والصور العلميّة هي عين الذات عندهم كما يقول به أهل الحكمة المتعالية، وليست الثابتة واسطة بين الوجود والعدم، بل الثابتة في اصطلاح العارفين بالله، هو الوصف المميّز للأعيان، بمعنى أنّ الأعيان إمّا صور علميّة لم تخرج من العلم إلى العين بعدُ، أو صور خارجيّة خرجت من العلم إلى العين وصارت مجعولة، ولفظة «الثابتة» هي أمارة على أنّ المراد من الأعيان «الصور العلميّة» كما أنّ لفظة «الخارجة» أمارة على أنّ المراد من الأعيان «الصور الخارجة المجعولة»، فاللفظتان أمارتان على تعيين موضوع البحث، هل هو الصور العلميّة أو الصور الخارجة المجعولة...

قال: «وشواهدنا على ذلك كثيرة جدّاً، وقد نصّ به الشيخ الأكبر محيي الدّين الطائي في النصّ الموسوي من فصوص الحكم، وكذا شارحه العلاّمة داود القيصري حيث قال: الأعيان الثابتة هي الصور العلميّة للعالم»[٢].

وقال في أوّل الفصل الثالث من مقدّمات شرحه على فصوص الحكم: «اعلم أنّ للأسماء الإلهيّة صوراً معقولة في علمه تعالى، لأنّه عالم بذاته لذاته

---

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج١ ص٣٥.

(٢) شرح فصوص الحكم: ج٢ ص١٢٥٩.

وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلميّة ـ من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ ونسبة معيّنة ـ هي المسمّاة بـ (الأعيان الثابتة)»[1]. وكذلك في سائر الصحف العرفانيّة كتمهيد القواعد ومصباح الأُنس والفتوحات المكّية وغيرها.

وبالجملة: الأعيان الثابتة عند العارفين بالله، هي الصور العلميّة، وهي عين الذات الأحديّة.

ثمّ أضاف الآملي: «فالحقّ في ذلك ما قاله صاحب الأسفار، من أنّ منهج الصوفيّة الكاملين هو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين، بل أقول: أساس ما في الحكمة المتعالية إنّما هو في الصحف العرفانيّة الأصيلة، كما يرشدك إلى هذا الحكم الحكيم رسالتنا: العرفان والحكمة المتعالية»[2].

تعليقات على المتن

• **قوله ﷺ: «وقد قام البرهان».**

قام البرهان في هذا الفصل على أنّ الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل الإيجاد علماً حضوريّاً.

• **قوله ﷺ: «دون معلولاتها».**

قال السبزواري في شرح المنظومة: «ومراد القائل أنّه لا يعلمها في الأزل، إذ ليست موجودة في الأزل»[3].

• **قوله ﷺ: «وكلّ معلول حادث».**

والعلم تابع للمعلوم، فلا يمكن تحقّق العلم بالمعلولات قبل حدوثها.

---

(١) المصدر نفسه: ج١ ص٨١.

(٢) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي: ج٣ ص٥٧٤.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج٣ ص٥٧٣.

يدلّ على ما ذكرنا قول المصنّف: «على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء بنفسه، وأنّ ما دون ذلك حصوليّ تابع للمعلوم». ومن الواضح أنّ كلام المستدلّ مبنيّ على ما تبنّاه جمهور المتكلّمين، من أنّ ما سواه تعالى حادث زمانيّ، وأنّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الحدوث الزماني.

إلاّ أنّ هؤلاء خلطوا بين العلم بالغير في الأزل وبين وجود الغير في الأزل، لذا قال السبزواري في ذيل هذا القول: «وهو باطل، إذ العلم بالعلّة في الأزل يستلزم العلم بالمعلول في الأزل، وإن لم يكن المعلول في الأزل»[1].

• قوله ﷺ: «على أنّه مبنيّ على انحصار العلم الحضوري في علم الشيء بنفسه».

وجه ابتنائه على ذلك قولهم في الاستدلال على مرامهم: «إنّ العلم تابع للمعلوم» حيث إنّ العلم الذي يكون تابعاً للمعلوم إنّما هو في العلم الحصولي، وأمّا العلم الحضوري فهو نفس المعلوم لا تابع له.

• قوله ﷺ: «إنّ علمه التفصيلي هو العقول المجرّدة».

«يبدو أنّ التقييد بالتفصيلي للدلالة على أنّ له تعالى علماً إجماليّاً بجميع الأشياء ـ ومنها المثل الإلهيّة ـ بعلمه بذاته، كما سيأتي مثله في قول الإشراقيّين.

وهذا العلم الإجمالي لمّا كان مقابلاً للعلم التفصيلي فهو غير العلم الإجمالي الذي مرّ في القول الحقّ ـ الذي هو العلم البسيط الذي يكون عين الكشف التفصيلي ـ بل المراد منه العلم بالفعل على نحو الإجمال، بمعنى أنّ الفاعل بعلمه بذاته الفاعلة يعلم أنّ له فعلاً من الأفعال. وأمّا أنّه كيف هو في خصوصيّاته، فإنّما يحصل بعد خلق المُثل الإلهيّة»[2].

• قوله ﷺ: «إنّ ذلك إنّما يكفي لبيان نحو تحقّق العلم».

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفيّاضي: ج ٤ ص ١١٢٩.

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في بعض النسخ من التعبير: «إنّ ذلك إنّما يكفي لبيان تحقّق العلم».

• قوله ﷺ: **«لا بالعروض ونحوه»**.

العروض هو أن يكون العالم في ذاته شيئاً، والعلم شيئاً آخر عارضاً له، كما هو قول المشّائين في علم الواجب تعالى. والمراد بقوله: «ونحوه» من قبيل الجزئيّة أو الغيريّة المطلقة، والمراد من الجزئيّة: هو أن يكون العالم جزءاً من أجزاء ذاته فيكون مركّباً. وهذا القول لم يقل به أحد. أمّا المقصود من الغيريّة المطلقة فهو: أن يكون العلم زائداً على ذات العالم، ومع ذلك لا يكون عارضاً له ولا متّحداً به، كما يقول إفلاطون وشيخ الإشراق والملطي وغيرهم ممّن لا يؤمن بأنّ علمه تعالى عين ذاته ولا عارض عليه.

• قوله ﷺ: **«وتبعه جمعٌ ممّن بعده من المحقّقين»**.

قال الشيرازي: «وهو مذهب شيخ أتباع الرواقيّة «شهاب الدِّين» المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقّق الطوسي وابن كمّونة والعلاّمة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب: الشجرة الإلهيّة»[1].

• قوله ﷺ: **«إنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات والمادّيات حاضرة بوجودها العيني له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه»**.

تعتقد هذه النظريّة أنّ صفحة الأعيان الخارجيّة لجميع الموجودات المجرّدة والمادّية، بالنسبة إلى الواجب تعالى، كصفحة الذهن بالنسبة إلى النفس الناطقة، فكما لا يوجد في الذهن شيء غير ما هو علم النفس وغير ما هو معلومها بالذات، كذلك كلّ ما هو في العين من الوجود علم واجب الوجود.

وهذا مبنيّ على ما ذكره شيخ الإشراق من أنّ العلم: كون الشيء نوراً لذاته ونوراً لغيره، وهو تعالى نور الأنوار، وله الإشراق والتسلّط عليها،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص١٨١.

والعلم الذي هو حيثيّة الظهور الإظهار يدور على النوريّة.

قال شيخ الإشراق: «فإذن الحقّ في العلم: هو قاعدة الإشراق، وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له»(١).

• **قوله ﷺ: «وأمّا قبل الإيجاد فله تعالى علمٌ إجماليّ بها بتبع علمه بذاته».**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في بعض النسخ من قوله: «فله تعالى علمٌ إجماليّ بها تتبع علمه بذاته».

• **قوله ﷺ: «على ما بيّن في مباحث العاقل والمعقول».**

قال المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: «فالعلم حصول أمر مجرّد عن المادّة، لأمر مجرّد»(٢).

• **قوله ﷺ: «يعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل».**

بمعنى أنّ الحقّ تعالى يعلم العقل الأوّل بعلم حضوريّ، ولكن يعلم ما دون العقل الأوّل بارتسام صورها في المبادي العقليّة. فعلمه تعالى بالكلّ حضوريّ، إلاّ أنّ المعلوم في بعضها نفس الشيء بوجوده العيني، وفي بعضها هو ذلك مع ارتسام صورها في مباديها. وبهذا يتميّز هذا القول عمّا ذكره شيخ الإشراق حيث جعل علمه تعالى بالجميع حضوريّاً وعلى نحو واحد.

• **قوله ﷺ: «على أنّه قد تقدّم في مباحث العلّة والمعلول».**

من الواضح أنّ هذا البحث لم يذكره المصنّف في نهاية الحكمة، ولعلّ مراده من قوله (قد تقدّم) أي في «بداية الحكمة» في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة؛ وممّا يشهد لذلك قول المصنّف في الفصل الخامس عشر من

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق: ج٢ ص١٥٢.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٤٠.

المرحلة السادسة من «نهاية الحكمة»: «وأمّا الفارق فقد تقدّم أنّ علومها حضوريّة غير حصوليّة، مع أنّ هذا الموضع لم يتقدّم قبله البحث في العاقل والمعقول، وإنّما يأتي في المرحلة الحادية عشرة، وهذا يدلّ على أنّ مراده من قوله: «تقدّم في المقام» هو ما في «بداية الحكمة» لا ما في كتاب «نهاية الحكمة».

• **قوله ﷺ: «على أنّ فيه إثبات العلم الارتسامي الحصولي في الوجود المجرّد المحض».**

وهذا هو الفارق الوحيد بين هذا القول وبين ما ذهب إليه شيخ الإشراق، إلاّ أنّه لابدّ أن يعلم أنّه وإن لم يصرّح في ما حكي عنهم بكون علمه التفصيلي حصوليّاً، لكن قولهم: «إنّ العلم تابع للمعلوم» يكشف عن ذلك، لأنّ العلم الذي يكون تابعاً للمعلوم ـ أي المعلوم بالعرض ـ إنّما هو العلم الحصولي، وأمّا العلم الحضوري فهو عين المعلوم ـ كما تقدّم ـ لا تابع له.

• **قوله ﷺ: «لازمه ثبوت وجود ذهنيّ من غير عينيّ يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً آخر عينيّاً».**

«وذلك لأنّ الوجود الذهني وجود مقيس، فإنّ كون الصورة العلميّة وجوداً ذهنيّاً إنّما هو باعتبار نسبتها وقياسها إلى ما وراءها ـ وإلاّ فهي في حدّ نفسها وجود خارجيّ ـ والنسبة قائمة الذات بوجود طرفيها، فإذا لم يكن أحد الطرفين موجوداً لم تتحقّق هناك نسبة، وإذا لم تتحقّق نسبة لم تكن الصورة العلميّة نسبيّة وقياسيّة، فلم تكن وجوداً ذهنيّاً، بل كانت وجوداً عينيّاً آخر للماهيّة»[1].

وهذا ما صرّح به المصنّف في حواشيه على الأسفار حيث قال: «فللموجود الذهني جهتان حقيقيّتان:

الأولى: جهة كونه مقيساً إلى وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقد

---

(١) نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفيّاضي: ج٤ ص١١٣٤.

للآثار الخارجيّة التي له في الخارج، وهذه هي حقيقة حكايته، وليس له إلاّ الحكاية عمّا وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني»(١).

إلاّ أنّ ما ذكره ﷺ: من أنّ الوجود أمر نسبيّ لا يستلزم وجود المقيس إليه، فإنّ الصورة الذهنيّة لمّا كانت حاكية بذاتها لما وراءها، كانت ذات نسبة إلى ما وراءها، سواء كان ما وراءها موجوداً أم لا. فمفهوم الإنسان في قضيّة: «الإنسان معدوم» وجود ذهنيّ باعتبار أنّه حاكٍ للخارج، وإن لم يكن ذلك الخارج موجوداً بمقتضى صدق القضيّة.

وبعبارة أخرى: لا شكّ أنّ الموضوع في القضيّة هو الإنسان بالحمل الشايع، ولا يتمّ ذلك إلاّ بحكاية مفهوم الإنسان لمصداقه، والمفروض أنّ المصداق معدوم وليس بموجود. فكون الوجود الذهني نسبيّاً لا يقتضي وجود المنسوب إليه. ولو اقتضى ذلك لاقتضى الوجود بالقوّة وجوداً بالفعل؛ «إذ ما بالقوّة أيضاً نسبيّ، بينما البذرة شجرة بالقوّة، سواء كانت هناك شجرة أم لا، بل يجب أن تكون الشجرة موجودة»(٢).

وبهذا يتبيّن أنّ ما ذكره ﷺ من أنّ الوجود الذهني أمرٌ نسبيّ، فيستلزم وجوداً عينيّاً يُقاس إليه، وقع فيه خلط بين الوجود الخارجي، والتحقّق النفس الأمري الواقعي، والوجود الذهني يستلزم الثاني، والإشكال مبنيّ على الأوّل.

• **قوله ﷺ: «بالثبوت الذهني على وجه الكلّية، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم».**

قال المصنّف في الفصل الرابع من المرحلة الحادية عشرة: «ينقسم العلم الحصولي إلى كلّي وجزئي بمعنى آخر، فالكلّي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، حاشية رقم ٤: ج١ ص٢٨٦.

(٢) نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفيّاضي: ج٤ ص١١٣٤.

المعلوم الخارجي ويسمّى علم ما قبل الكثرة... والعلم من طريق العلل كلّي من هذا القبيل. والوجه فيه أنّ العلّة التامّة في عليّتها لا تتغيّر عمّا هي عليه، ولمّا كان العلم بها مطابقاً للمعلوم، فصورتها العلميّة غير متغيّرة، وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر فهو كلّي ثابت.

ومن هنا يظهر أنّ العلم الحسّي لا يكون كليّاً، لكون المحسوسات متغيّرة.

والجزئي، هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد ما دام يتحرّك، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم، ويسمّى علم ما بعد الكثرة[1].

• قوله ﷺ: «وإن طعنوا فيه».

لعلّ وجه الطعن، أنّ العلم الكلّي لا يكون علماً بتفاصيل الجزئيّات، فإنّ الكلّي ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ هو ما لا يمنع العقل من فرض صدقه على كثيرين، وبهذا لا يكون إلاّ وجهاً للجزئيّات، فالعلم به علمٌ بالجزئيّات بوجه، وفي الجملة، وليس علماً بكلّ جزئي على وجهه، وبالجملة. فيلزم أن يكون نوعاً من العلم الإجمالي المبهم في مقابل العلم التفصيلي.

• قوله ﷺ: «ما نسب إلى الصوفيّة».

لفظ الصوفيّة ينطوي في التداول الفكري ـ أحياناً ـ على شحنة سلبيّة من حيث الفقر العلمي لهذا الفريق بعكس العرفاء. لكن الأعلام من العرفاء يرادفون بين اللفظين، لما له دلالة على أكبر رموز العرفان في الحياة الإسلاميّة، في طليعتهم الشيخ محيي الدّين بن عربي، ولا نريد بالمتصوّفة إلاّ هؤلاء، دون من يعلق بالوعي العام من زهّاد ودراويش.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٤٦.

خلاصة الفصل الحادي عشر

١ ـ تناول المصنّف في هذا الفصل خمس مسائل:

المسألة الأولى: علم الواجب بذاته، حيث استدلّ المصنّف لذلك من خلال مقدّمتين، المقدّمة الأُولى: أنّ الواجب وجودٌ مجرّد، المقدّمة الثانية: كلّ مجرّد عالم بذاته، ينتج: أنّ الواجب تعالى عالم بذاته.

المسألة الثانية: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيليّ، واستدلّ لذلك من خلال مقدّمتين، الأُولى: الواجب تعالى بسيط الحقيقة، والمقدّمة الثانية: أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء. ينتج: أنّ الواجب تعالى كلّ الأشياء بخصوصيّاتها الوجوديّة والكماليّة، وبضمّ هذه النتيجة إلى نتيجة المسألة الأولى وهي أنّ الواجب يعلم بذاته، ينتج: أنّ الواجب يعلم بالأشياء في مرتبة ذاته أي قبل الإيجاد.

المسألة الثالثة: إنّ علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد إجماليّ في عين الكشف التفصيلي، والمقصود من العلم الإجمالي هو العلم البسيط الذي فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي.

المسألة الرابعة: هي علم الواجب بالأشياء بعد إيجادها، والدليل على ذلك ما تقدّم من أنّ الواجب تعالى علّة لجميع ما سواه من موجودات، سواء بالواسطة أم بالمباشرة، وأنّ الموجودات روابط متعلّقة به تعالى وأنّ العلم هو حضور أمرٍ مجرّد لمجرّد آخر. ينتج: أنّ جميع الموجودات معلومة له تعالى علماً حضوريّاً؛ لأنّها حاضرة عنده بوجوداتها المجرّدة.

المسألة الخامسة: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد وبعده علمٌ حضوريّ.

أمّا كونه علماً حضوريّاً قبل الإيجاد؛ فلما ثبت أنّه تعالى يعلم ذاته حضوريّاً، وحيث إنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد عين الذات وأنّ علمه

بالأشياء قبل الإيجاد يساوق علمه بذاته كما تقدّم، ينتج: أنّ علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد حضوريّ أيضاً.

أمّا كون علمه بالأشياء بعد الإيجاد حضوريّ أيضاً فلأنّ المخلوقات جميعاً معلولة له تعالى، فهي حاضرة عنده بوجودها الخارجي، فعلمه تعالى عين وجوداتها الخارجيّة، ووجوداتها الخارجيّة عين علمه في مرتبة الفعل لا في مرتبة الذات، وحيث إنّ العلم لا يتعلّق بالمادّيات مباشرةً؛ لأنّ التجرّد شرط العلم، فعلى هذا يكون المعلوم هو الموجودات المجرّدة بأنفسها مباشرةً، أمّا الموجودات المادّية فالعلم بها من خلال وجودها المجرّد.

٢ ـ استعرض المصنّف عدداً من الأقوال في مسألة علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد، ومن هذه الأقوال:

القول الأوّل: أنّ الواجب يعلم بذاته دون معلولاته. وناقش بأنّه يبتني على انحصار العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه وهو باطل كما تقدّم، مضافاً إلى لزومه خلوّ الذات من الكمال العلمي بالأشياء قبل الإيجاد وهو مُحال.

القول الثاني: علم الواجب بالأشياء من خلال علمه بالعقول المجرّدة أي المثل الإفلاطونيّة، وناقش أنّه على فرض التسليم بصحّة المثل الإفلاطونيّة، لا يثبت أنّ للواجب علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد.

القول الثالث: علمه تعالى بالاتّحاد مع المعلوم، وناقش بأنّه يصوّر كيفيّة علم الواجب وأنّه بالاتّحاد بين العالم والمعلوم ولا يثبته أنّ للواجب علماً بالأشياء قبل الإيجاد.

القول الرابع: علم الواجب بالأشياء من خلال حضور الموجودات المادّية والمجرّدة عند الواجب، وناقش أنّه لم يثبت أنّ للواجب علماً تفصيلياً بالأشياء قبل إيجادها، ممّا يستلزم خلوّ الذات من كمال علميّ وهو مُحال، مضافاً لعدم تماميّة القول بحضور الموجودات المادّية لدى الواجب تعالى.

القول الخامس: علم الواجب بالأشياء علماً حضوريّاً من خلال العقل الأوّل، وما عدا العقل الأوّل فالواجب يعلمه من خلال ارتسام صورها في العقل الأوّل. وناقش بأنّه لم يستطع إثبات علم الواجب بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، ممّا يستلزم خلوّ الذات عن كمال علميّ وهو مُحال.

القول السادس: أنّ الواجب يعلم الأشياء تفصيلاً من خلال العقل الأوّل وهو علمٌ تفصيليّ، وما عدا العقل الأوّل فالواجب يعلمه علماً إجماليّاً، وناقش بأنّ هذا القول لم يثبت أنّ للواجب علماً تفصيليّاً بالأشياء قبل الإيجاد، ما يستلزم خلوّ الذات من كمال علميّ وهو محال، مضافاً لاستلزامه احتياج الواجب إلى العقل الأوّل في العلم وهو محال.

القول السابع: علم الواجب تفصيليّ بذاته وإجمالي بما سواه. وناقش بأنّه لم يثبت أنّ للواجب تعالى علماً تفصيليّاً بالأشياء قبل الإيجاد، ممّا يستلزم خلوّ الذات من الكمال، مضافاً إلى أنّه يثبت أنّ علم الواجب بالأشياء بنحو العلم الحصولي وهو مُحال.

القول الثامن: علم الواجب حضوريّ بذاته وتفصيليّ حصوليّ بالأشياء قبل الإيجاد. وناقش بأنّه يستلزم خلوّ الذات من كمال العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد وهو مُحال، مضافاً إلى إثباته للواجب علماً حصوليّاً ممّا يستلزم وجود ثبوت ذهنيّ من غير وجود خارجيّ يُقاس إليه، وهو محال.

القول التاسع: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد من خلال الثابتات الأزليّة. وناقش بما تقدّم من بطلان القول بالثابتات الأزليّة.

القول العاشر: علم الواجب بالأشياء قبل الإيجاد من خلال الأعيان الثابتة. وناقش بأنّ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة تنفي أيّ ثبوت مفروض للماهيّات قبل وجودها سواء كان ثبوتاً علميّاً أم ثبوتاً عينيّاً.

الفصل الثاني عشر

في العناية والقضاء والقدر


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ذكَروا أنَّ مِن مراتبِ علمِه تعالى، العنايةَ والقضاءَ والقدرَ، لصدقِ كلٍّ منها بمفهومِه الخاصِّ على خصوصيّةٍ مِن خصوصيّاتِ علمِه تعالى.

أمّا العنايةُ ـ وهي كونُ الصورةِ العلميّةِ علّةً موجِبةً للمعلوم الذي هو الفعلُ ـ فإنّ علمَه التفصيليَّ بالأشياءِ وهو عينُ ذاتِه، علّةٌ لوجودِها بما لهُ من الخصوصيّاتِ المعلومةِ، فلَه تعالى عنايةٌ بخلقِه.

وأمّا القضاءُ، فهو ـ بمفهومِه المعروفِ ـ جعلُ النسبةِ التي بينَ موضوعٍ ومحمولِه ضروريّةً موجَبةً. فقولُ القاضي مثلاً في قضائِه ـ فيما إذا تخاصمَ زيدٌ وعمرٌو في مالٍ أو حقٍّ ورفعا إليه الخصومةَ والنزاعَ وألقيا إليه حجّتَهما ـ: «المالُ لزيدٍ أو الحقُّ لعمرٍو»، إثباتُ المالكيّةِ لزيدٍ أو إثباتُ الحقِّ لعمرٍو إثباتاً ضروريّاً يرتفعُ به التزلزلُ والتردّدُ الذي أوجدَه التخاصمُ والنزاعُ قبلَ القضاءِ وفصلِ الخصومةِ. وبالجملةِ قضاءُ القاضي إيجابُه الأمرَ إيجاباً علميّاً يتبعُه إيجابُه الخارجيُّ اعتباراً.

وإذا أُخِذَ هذا المعنى حقيقيّاً ـ بالتحليلِ ـ غيرَ اعتباريٍّ، انطبقَ على الوجوبِ الذي يتلبّسُ به الموجوداتُ الممكنةُ من حيثُ نسبتِها إلى عللِها التامّةِ، فإنَّ الشيءَ ما لم يجبْ لم يوجَدْ. وهذا الوجوبُ الغيريُّ من حيثُ نسبتِه إلى العلّةِ التامّةِ إيجابٌ، ولا شيءَ في سلسلةِ الوجودِ الإمكانيِّ إلاّ وهو واجبٌ موجَبٌ بالغيرِ، والعللُ تنتهي إلى الواجبِ بالذاتِ، فهو العلّةُ الموجِبةُ لها ولمعلولاتِها.

وإذ كانتِ الموجوداتُ الممكنةُ ـ بما لها من النظامِ الأحسنِ ـ في مرتبةِ وجوداتِها العينيّةِ علماً فعليّاً للواجبِ تعالى، فما فيها من الإيجابِ قضاءٌ منه تعالى. وفوقَهُ العلمُ الذاتيُّ منه، المنكشفُ له به كلُّ شيءٍ على ما هو عليه في الأعيانِ على التفصيلِ بنحوٍ أعلى وأشرف.

فالقضاءُ قضاءانِ: قضاءٌ ذاتيٌّ خارجٌ من العالم، وقضاءٌ فعليٌّ داخلٌ فيه.



مراتب علمه تعالى

عقد المصنّف هذا الفصل للبحث في بعض مراتب علمه تعالى وهي العناية والقضاء والقدر.

ولا يخفى أنّ الكلام في هذا الفصل مختصّ بالبحث عن العناية والقضاء والقدر من وجهة النظر الفلسفيّة، بقطع النظر عن تفسير النصوص القرآنيّة والروائيّة للقضاء والقدر، فنقطة الانطلاق هنا من البحث الفلسفي سواء انطبق التفسير الفلسفي لهما على البحث الكلامي أم لم ينطبق، إذ قد تفسّر الآيات والروايات القضاء والقدر بنحو يختلف عن التفسير الفلسفي.

العناية والقضاء والقدر من مراتب علمه تعالى

لأجل بيان أنّ العناية والقضاء والقدر من مراتب علمه تعالى، ينبغي تقديم مقدّمة في إيضاح المقصود من مراتب علم الواجب تعالى[1].

حاصلها: هي أنّنا حينما نأتي إلى الإنسان مثلاً نجد أنّ له عاقلة وخيالاً وحسّاً، وهذه هي العوالم الثلاثة المعروفة بعالم العقل (وهو المجرّد عن المادّة وآثارها) وعالم الخيال أو المثال المتّصل (وهو المجرّد عن المادّة دون آثارها) وعالم الحسّ وهو عالم المادّة (وهو غير مجرّد لا عن المادّة ولا عن آثارها).

وتمتاز هذه العوالم الثلاثة بأنّ لكلّ منها أحكامه الخاصّة به والتي تختلف عن غيره من العوالم الأخرى، وإن اشتركت في الأحكام والقوانين العامّة كقانون العلّية وقانون التناقض ونحوهما.

---

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٩٠؛ شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ: ج٣، ص٦٦٦؛ شرح «إشارات» الشيخ الرئيس، للمحقّق الطوسي: ج٣، ص٣١٦ ـ ٣١٨.

وعلى هذا الأساس فلو أخذ الإنسان مطلباً علمياً، لوجد أنّ لهذا المطلب العلمي أحكاماً في عالم العقل تختلف عمّا هي عليه في عالم المثال، وتختلف كذلك عن أحكام عالم المادّة؛ لأنّ كلّ عالم من هذه العوالم له سنخ أحكام تختلف عن الأخرى. فالمطلب الواحد وإن كان من حيث المحتوى والحقيقة شيئاً واحداً، إلاّ أنّه يختلف من عالم إلى آخر ومن نشأة إلى أخرى.

ويُطلق على هذه العوالم مراتب الوجود. ومن الواضح أنّ هذه العوالم والمراتب الوجوديّة معلومة للواجب تعالى. فمرتبة العقل والمثال معلومة للواجب تعالى علماً حضورياً، أمّا مرتبة عالم المادّة فهي غير معلومة للواجب علماً حضورياً وإنّما الواجب يعلمها علماً حضورياً بمرتبتها المجرّدة في عالم المثال وعالم العقل كما تقدّم وفق مبنى المصنّف.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نأتي إلى محلّ الكلام فنقول:

إنّ الأشياء في مقام الفعل معلولة للواجب تعالى ـ سواء بالواسطة أم بلا واسطة على اختلاف المباني ـ وتقدّم أيضاً في الأبحاث السابقة أنّ الأشياء في عين أنّها معلولة للواجب فهي معلولة له تعالى بعلم حضوريّ، وحيث إنّ الموجودات على مراتب متعدّدة كما تقدّم ـ مرتبة العقل ومرتبة المثال ومرتبة المادّة ولكلّ مرتبة من هذه المراتب أحكامها الخاصّة بها ـ ينتج أنّ علم الحقّ تعالى له مراتب متعدّدة تبعاً لمراتب الوجود. فعلم الواجب تعالى بحسب بعض الخصوصيّات يسمّى عناية، وبحسب خصوصيّات أخرى يسمّى قضاءً، وباعتبار آخر يسمّى قدراً.

إذن العناية والقضاء والقدر من مراتب علمه تعالى ولكلّ مرتبة من هذه المراتب خصوصيّة معيّنة تتميّز بها عن المرتبة الأخرى، وتفصيل هذه المفاهيم الثلاثة كما يلي:

الكلام في العناية

سيأتي البحث مفصّلاً عن العناية في الفصل السابع عشر، وحاصل المراد من العناية بنحو الإجمال هو أنّ العناية هي اهتمام الفاعل بفعله ليجعل منه غاية في الإتقان والصُّنع، وذلك من خلال أخذ الخصوصيّات الممكنة التي لها مدخليّة في إتقان الصنع، ويقابلها الإهمال.

وتقسّم العناية إلى عناية ذاتيّة وهي التي أشار إليها المصنّف في هذا الفصل، وهي عبارة عن الاعتناء بالفعل قبل تحقّقه. فحيث إنّ العلم الذاتي للواجب تعالى محيط بجميع خصوصيّات أفعاله وما يترتّب عليها من المصالح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ هذا العلم الذاتي علّة لجميع أفعاله تعالى؛ لأنّه عين ذاته، فعلى هذا الأساس تكون عنايته تعالى عبارة عن علمه الذاتي بخصوصيّات فعله وما يترتّب عليه من المصالح التي تقتضي تحقّق الفعل في غاية الإتقان والصنع.

قال صدر المتألّهين: «وأمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيّين وأثبتها أتباع المشّائين كالشيخ الرئيس ومَن يحذو حذوه، لكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض، وقد علمت ما فيه والحقّ أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدّساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجود بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدّياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتمّ تأدية لا على وجه القصد والرويّة. وهي علمٌ بسيط واجب لذاته قائمٌ بذاته خلاّق للعلوم التفصيليّة العقليّة والنفسيّة على أنّها عنه، لا على أنّها فيه»[1].

هذا ملخّص الكلام في العناية، وسيأتي في الفصل السابع عشر تفصيل ذلك.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٩١.

الكلام في القضاء

اتّبع المصنّف طريقة الشيخ الرئيس في معرفة المعاني، وذلك من خلال أخذ المفهوم ثمّ تحليله لغويّاً وعرفيّاً وعقلائيّاً ثمّ تجريده من الخصوصيّات الاعتباريّة، ليصل به إلى المعنى العقلي الدقّي، وهذه الطريقة مبتنية على مبنى عامّ يسلكه هؤلاء الأعلام، وهو أنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، فيصدق المفهوم على المصداق المادّي وغير المادّي. فمثلاً لفظ القلم ليس موضوعاً للقلم المادّي فقط، وإنّما موضوع لإبراز المكنون من المعاني سواء كانت تلك المعاني مادّية أم معنويّة.

وقد أشار إلى ذلك الفيض الكاشاني في مقدّمة تفسيره الصافي، بقوله: «إنّ لكلّ معنى من المعاني حقيقة وروحاً وله صورة وقالب، وقد يتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما، مثلاً: لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرّد كونه منقوشاً فيه. وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه، فإن كان في الوجود شيء يتسطّر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم، فإنّ الله تعالى قال: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه، وكذلك الميزان مثلاً فإنّه موضوع لمعيار يُعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتّى بعضها جسمانيّ وبعضها روحانيّ كما يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفّتين والقبّان وما يجري مجراهما، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالأسطرلاب، وما يوزن

به الدواير والقسي كالفرجار، ما يوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشعر كالعروض، وما يوزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال، وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ كالعقل الكامل، إلى غير ذلك من الموازين.

وبالجملة: ميزان كلّ شيء يكون من جنسه، ولفظة الميزان حقيقة في كلّ منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنى»[1].

والسيّد العلاّمة بنى على هذا المسلك في بيان معنى القضاء، فأخذ بتحليل اللفظ لغويّاً واعتباريّاً وعقلائيّاً وعرفيّاً ليصل إلى معانيه الدقيقة، بعد حذف حيثيّته الاعتباريّة.

المعنى اللغوي للقضاء

قال الراغب الأصفهاني: «القضاء فصل الأمر، قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهيّ وبشريّ. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ أي أمر بذلك، وقال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً، وعلى هذا ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ﴾. ومن الفعل الإلهي قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَقْضُونَ بِشَىْءٍ﴾ وقوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه نحو ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقوله: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ﴾ أي الفصل.

---

(١) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني: ج١، ص٢٩.

ومن القول البشري نحو قضى الحاكم بكذا، فإنّ حكم الحاكم يكون بالقول. ومن الفعل البشري ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ﴾- ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾ وقال: ﴿ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ أي افرغوا من أمركم»[1].

وقال ابن منظور: «القضاء: الحكم... وأصله القطع والفصل. يُقال: قضى يقضي قضاءً فهو قاضٍ، إذا حكم وفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق»[2]. ومن ذلك يتّضح أنّ المعنى اللغوي للقضاء يرجع إلى كلّ من القول والفعل إذا كان متقناً ومحكماً لا يتغيّر ولا يتبدّل.

وحين نحلّل هذا المعنى عرفياً واعتبارياً وعقلائياً، كما هو الحال في حكم القاضي فيما لو تنازع اثنان في مال مثلاً، وكان كلّ منهما يدّعيه لنفسه، فالمال مردّد بين أن يكون لزيد أو لعمرو، لكن إذا قضى القاضي بأنّ المال لزيد، فقد خرج من حالة التردّد إلى حدّ الضرورة والوجوب وتعيّن أحد الجانبين وقطع رابطته بالآخر، فهذا القضاء بالمعنى العرفي وهو معنى اعتباريّ، لأنّ الحكم فيه من القضايا الاعتباريّة كما هو واضح.

وإذا أخذنا هذا المعنى الاعتباري وطبّقناه على المعنى التكويني، أي في الحوادث الخارجيّة والأمور التكوينيّة، وقسناها إلى عللها، فإنّها قبل تماميّة عللها وشرائطها وارتفاع الموانع التي يتوقّف تحقّقها عليها، فإنّها في هذه الحالة يكون أمرها مردّداً بين التحقّق واللاّتحقّق فلا يتعيّن لها الثبوت ولا عدمه، لكن إذا تمّت عللها وشرائطها وارتفاع الموانع، فإنّها تخرج من حالة التردّد

---

(١) مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: مادّة قضى.

(٢) لسان العرب، ابن منظور: ج١١، ص٢٠٩.

والإبهام إلى حالة التعيّن والضرورة والوجوب، فالعلّة التامّة تجعل أحد الطرفين واجباً والطرف الآخر ممتنعاً، وهذا هو معنى القضاء بالمعنى الفلسفي، وهو معنى قولهم إنّ العلّة إذا وجبت تحقّق المعلول لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ولم يتحقّق.

وحيث إنّ الموجود الممكن معلول للواجب تعالى سواء بالواسطة أم بلا واسطة، وأنّ المعلول إذا نسب إلى علّته التامّة سوف يتحقّق بالضرورة والوجوب، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فعلى هذا الأساس تكون ضرورة كلّ واحد من الممكنات في ظرفه الخاصّ به قضاءً منه تعالى، لأنّه تعالى علّة لجميع الممكنات، لأنّ القضاء ليس إلاّ فصل الأمر وتعيّنه عن الإبهام والتردّد.

وبهذا يتّضح أنّ القضاء عبارة عن وصول الشيء ـ بعد اجتماع أجزاء علّته ـ إلى حدّ يكون وجوده ضرورياً وعدمه ممتنعاً، بحيث إذا نُسب إلى علّته التامّة يوصف بالضرورة والوجوب الغيري.

أقسام القضاء

ينقسم القضاء إلى قسمين:

الأوّل: القضاء الفعلي. وهو أنّ الممكنات جميعاً بما أنّها معلولة له تعالى فتكون معلومة له تعالى أيضاً، لأنّ العلّة عالمة بمعلومها وبكمالات معلومها ـ كما تقدّم ـ وهذا العلم ينتزع من نفس الموجودات العينيّة الخارجيّة وهو العلم الفعلي في مرتبة كلّ موجود بحسب الزمان والمكان وشروطه الخاصّة به، ويطلق على هذا العلم الفعلي: القضاء الفعلي. وبهذا يتّضح أنّ للواجب تعالى قضاءً فعليّاً ينطبق على علم الواجب تعالى بوقوع الشيء على ما هو عليه في ظرف وجوده وقوعاً واجباً بإيجاب علّته، ويكون هذا القسم من القضاء من الصفات الفعليّة.

الثاني: القضاء الذاتي. حيث إنّ للواجب تعالى علماً في مقام الذات بجميع

الموجودات الإمكانيّة فيطلق على علمه تعالى الذاتي: القضاء الذاتي، وهو علمه الذاتي بضرورة وجود الأشياء عند تحقّق علّتها التامّة، لأنّ الواجب تعالى عالم بجميع الموجودات الإمكانيّة في مقام ذاته تعالى كما تقدّم، إذ كلّ ما في عالم الإمكان من الموجودات وكمالاتها موجود في العالم الربوبي بنحو أعلى وأشرف، وهذا العلم الذاتي فوق العلم الفعلي، وبه ـ أي بواسطة العلم الذاتي ـ ينكشف للواجب تعالى كلّ شيء على ما هو عليه في الواقع والحقيقة في الأعيان الخارجيّة كما تقدّم بيانه في البحث عن العلم الإجمالي وأنّه عين الكشف التفصيلي.

تعليقات على المتن

• **قوله ﷺ: «أمّا العناية وهي كون الصورة العلمية...».**

يأتي الحديث مفصّلاً عن العناية في الفصل السابع عشر من هذه المرحلة إن شاء الله تعالى.

• **قوله ﷺ: «المال لزيد أو الحقّ لعمرو، إثبات المالكيّة لزيد أو إثبات الحقّ لعمرو».**

هذا هو الصحيح من العبارة كما جاء في الأسفار، بخلاف ما في بعض النسخ من التعبير بـ «المال لزيد والحقّ لعمرو وإثبات المالكيّة لزيد وإثبات الحقّ لعمرو».

• **قوله ﷺ: «وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل».**

أي إذا أخذنا هذا المعنى الاعتباري وألغينا خصوصيّاته الاعتباريّة، فسوف ينطبق على المعنى الحقيقي، وهو الوجوب الذي تتلبّس به الموجودات الممكنة إذا نسبت إلى عللها التامّة.

• **قوله ﷺ: «وهذا الوجوب الغيري من حيث نسبته إلى العلّة التامّة إيجاب».**

لا فرق بين الوجوب والإيجاب إلاّ بالاعتبار كما تقدّم في الفرق بين الوجود والإيجاد؛ فإنّ الفعل إذا نسب إلى علّته التامّة يسمّى إيجاباً، وإذا نظر إليه في نفسه يسمّى وجوباً.

• قوله ﷺ: **«وإذا كانت الموجودات الممكنة»**.

أي الموجودات الممكنة المجرّدة، إذ على مبنى المصنّف امتناع تعلّق العلم بالماديّات، فالقضاء الفعلي هو عبارة عن موجودات عالمي المثال والعقل.

• قوله ﷺ: **«فوقه العلم الذاتي منه المنكشف به كلّ شيء في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف»**.

الضمير «منه» يرجع إلى الواجب، ولعلّه أتى بـ «من» لإشراب العلم معنى القضاء. والمراد من هذه العبارة هو أنّ فوق العلم الفعلي علماً ذاتيّاً، به ـ أي بواسطة العلم الذاتي ـ ينكشف للواجب تعالى كلّ شيء على ما هو عليه في الواقع والحقيقة في الأعيان الخارجيّة، كما تقدّم بيانه في البحث عن العلم الإجمالي وأنّه عين الكشف التفصيلي.

• قوله ﷺ: **«قضاء ذاتيّ، خارج من العالم وقضاء فعليّ، داخلٌ فيه»**.

بناءً على ما تقدّم من أنّ هنالك علماً في مقام فعل الواجب تعالى وعلماً في مقام الذات المقدّسة، يتّضح أنّ القضاء قضاءان؛ أحدهما قضاء ذاتيّ وهو الذي ينطبق على العلم الذاتي مع إشرابه بخصوصيّة الوجوب، وهذا القضاء الذاتي خارج عن العالم أي في مرتبة متقدّمة عليه؛ لأنّه في مقام الذات، والآخر القضاء الفعلي وهو في مقام مرتبة فعله تعالى، وينطبق على مرتبة الوجود الخارجي للأشياء، وهو قضاء داخل في العالم.

ومن هنا يظهرُ ضعفُ ما نُسبَ إلى المشهورِ أنّ القضاءَ هو ما عندَ المفارقاتِ العقليّةِ مِن العلمِ بالموجوداتِ الممكنةِ بما لها من النظام، وكذا ما ذهبَ إليه صدرُ المتألّهينَ أنّ القضاءَ هو العلمُ الذاتيُّ المتعلِقُ بتفاصيلِ الخلقةِ؛ قال في الأسفار:

«وأمّا القضاءُ فهو عندهم عبارةٌ عن وجودِ الصورِ العقليّةِ لجميعِ الموجوداتِ، فائضةً عنهُ تعالى على سبيلِ الإبداعِ دفعةً بلا زمان، لكونِها عندهم من جملةِ العالمِ ومِن أفعالِ الله المباينةِ ذواتُها لذاتِه، وعندنا صورٌ علميّةٌ لازمةٌ لذاتِه بلا جعلٍ ولا تأثيرٍ ولا تأثّرٍ، وليست من أجزاءِ العالمِ، إذ ليستْ لها حيثيّةٌ عدميّةٌ ولا إمكاناتٌ واقعيّة.

فالقضاءُ الربّانيُّ ـ وهو صورةُ علمِ اللهِ ـ قديمٌ بالذات، باقٍ ببقاءِ الله» انتهى[١].

وينبغي أن يُحملَ قولُه: «صورةٌ علميّةٌ لازمةٌ لذاتِه» على العلمِ الذاتيِّ الذي لا ينفكُّ عن الذاتِ، وإلاّ فلو كانت لازمةً خارجةً، كانت من العالمِ، ولم تكنْ قديمةً بالذات، كما صرّحَ بذلك، على أنّها لو كانتْ حضوريّةً انطبقَتْ على قولِ أفلاطونَ في العلمِ، وهو ﷺ لا يرتضيه، ولو كانتْ حصوليّةً انطبقَتْ على قولِ المشّائين، وهو ﷺ لا يرتضيه أيضاً.

ووجهُ الضعفِ في القولينِ، أنّ صدقَ القضاءِ بمفهومِهِ على إحدى المرتبتينِ من العلم ـ أعني العلمَ الذاتيَّ والعلمَ الفعليَّ ـ لا ينفي صدقَه على الأخرى. فالحقُّ: أنّ القضاءَ قضاءانِ: ذاتيٌّ وفعليٌّ، كما تقدّم بيانُه.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٢٩٢.

قولان في القضاء

بعد أن بيّن المصنّف معنى القضاء وأقسامه تعرّض لمناقشة قولين في القضاء أحدهما للمشهور والآخر لصدر المتألّهين.

وحاصل هذين القولين: أنّ المشّاء يذهب إلى حصر القضاء بالقضاء الفعلي، أمّا صدر المتألّهين فيذهب إلى حصر القضاء بالقضاء الذاتي، وفي ما يلي تفصيل القولين:

القول الأوّل: حصر القضاء بالقضاء الفعلي

وهو ما ذهب إليه المشّاء[1] الذين بنوا على أنّ العلم الحضوري منحصر بعلم الشيء بنفسه كما تقدّم بيانه، فعلى هذا يكون علم الواجب تعالى بالأشياء على نحو العلم الحصولي من خلال المفارقات العقليّة وهي المجرّدات، وهي عندهم عبارة عن صور لازمة لذاته تعالى مُفاضة منه، فتكون معلولة له تعالى دفعةً واحدة بلا زمان أي على نحو الإبداع، خارجة عن عالم الزمان لأنّها مفاضة منه تعالى، فتكون هذه المفارقات العقليّة وما معها من العلم ـ وهو صور الممكنات ـ من فعله تعالى، وقد تقدّم أنّ جميع الموجودات وعلومها علمٌ له تعالى.

وبذلك يتّضح أنّ القضاء على مذهب المشّاء منحصر بالعلم الفعلي أي القضاء الفعلي، وهو عبارة عن صور الممكنات القائمة بالمفارقات العقليّة على نحو العلم الحصولي. قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع»[2]،

---

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٩٠.

(٢) شرح الإشارات، المحقّق الطوسي، النمط السابع، الفصل الحادي والعشرون: ج٣ ص٣١٧.

وقال صدر المتألّهين حاكياً لمذهب المشهور:

«وأمّا القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقليّة لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباينة ذواتها لذاته»[١].

وقد علّق الحكيم السبزواري على ما جاء في عبارة صدر المتألّهين (لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباينة ذواتها لذاته) بقوله: «تعليل لقولهم فائضة عنه تعالى وإنّها كانت من أفعال الله تعالى مع كونها علمه، وعلمه صفته، لأنّها علمه الفعلي أي في مرتبة الفعل بمعنى المفعول ولأنّ محلّه الفعل، ويطلق القضاء على نفس العقول لكونها محلّه، وعلى ما هو التحقيق من كون الصور القضائيّة هي النحو الأعلى من القضيات ظاهر»[٢].

القول الثاني: حصر القضاء بالقضاء الذاتي

ذهب إلى هذا القول صدر المتألّهين في الأسفار، وتوضيح ذلك:

إنّ الصور العلميّة للموجودات الإمكانيّة ليست من أجزاء العالم ـ كما ذهب لذلك المشّاء ـ وإنّها هي لازمة لذاته تعالى، غير مجعولة لأنّها لا ماهيّات لها فلا يكون لها حدّ وجوديّ ـ إذ الماهيّة هي حدّ الوجود وهو أمرٌ عدميّ ـ وكذلك ليس لهذه الصور إمكان استعداديّ وإنّها هي لازمة له أي غير منفكّة عنه، لا اللزوم الاصطلاحي الذي يستلزم كون اللازم خارجاً عن وجود الملزوم معلولاً له، وفي هذا الضوء يكون قضاؤه تعالى عبارة عن علمه تعالى بهذه الموجودات وهو العلم الذاتي الذي هو عين الذات قديم بقدمها وباقٍ ببقائها، وهذا العلم الذاتي ينطبق على القضاء الذاتي.

ولا يخفى أنّ مقالة صدر المتألّهين غير صريحة بهذا المعنى أي العلم الذاتي،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه، حاشية الحكيم السبزواري، رقم (١).

إلاّ أنّ هنالك قرائن متعدّدة تشير إلى أنّ مراد صدر المتألّهين هو العلم الذاتي، ومن هذه القرائن:

القرينة الأولى: هي قرينة متّصلة وهي قوله: «وليست من أجزاء العالم إذ ليست لها حيثيّة عدميّة...» فإذا كانت هذه الصور ليست من أجزاء العالم، فتكون قديمة بقدم الذات وعين الذات، أمّا لو كانت هذه الصور العلميّة من أجزاء العالم، فلا تكون قديمة ومن ثمّ تحتاج إلى جعل وتأثير وتأثّر وتكون لها حيثيّة عدميّة، لأنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبيّ من وجود وماهيّة وهي الحدّ العدمي، إذن قوله ليست من أجزاء العالم يكشف عن أنّ مراده ﷺ أنّ تلك الصور قديمة غير منفكّة عن الذات أي أنّها عين الذات المقدّسة.

القرينة الثانية: وهي قرينة متّصلة أيضاً وهي قوله: «صور علم الله قديمة بقدم الذات» أي غير خارجة عن الذات فتكون قديمة عين الذات وهي العلم الذاتي.

القرينة الثالثة: وهي قرينة منفصلة فحواها: لو كانت الصور العلميّة لازمة للذات خارجة عنها، فهي إمّا تكون بنحو العلم الحضوري أو العلم الحصولي، فإن كانت بنحو العلم الحضوري انطبقت على قول إفلاطون في العلم وهو العلم بالمثل النوريّة والعقول الطوليّة، ولا يرتضيه صدر المتألّهين، كما تقدّم في بحث العلم، وإن كانت بنحو العلم الحصولي انطبقت على قول المشّاء من أنّ علمه تعالى عبارة عن الصور المرتسمة من الأشياء في الذات المتعالية، وهو أمرٌ لا يرتضيه صدر المتألّهين، كما تقدّم في بحث العلم أيضاً.

قال في الأسفار: «حكمة مشرقيّة: لعلّك لو تأمّلت في ما تلوناه حقّ التأمّل وأمعنت النظر في ما حقّقناه وقرّرناه من كيفيّة وجود الصور الإلهيّة وأنّها ليست موجودات ذهنيّة ولا أعراضاً خارجيّة، بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها الإمكان وفي كيفيّة لزومها لزوماً لا على وجه العروض ولا

على وجه الصدور، بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت ـ لو كنت نقيّ الذهن نقيّ الجوهر لطيف السرّ ـ أنّ تلك الصور الإلهيّة ليست من جملة العالم ومما سوى الله، وليس وجودها وجوداً مبائناً لوجود الحقّ سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها، بل إنّما هي من مراتب الإلهيّة ومقامات الربوبيّة وهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد، والعالم إنّما هو ما سواه، وليس إلاّ الأجسام بصورها وطبائعها وأعراضها وموادّها، والكلّ ممّا ثبت حدوثها وتجدّدها بالبرهان كما مرّ في مباحث الجواهر الجسمانيّة، فلا قديم في العالم إنّما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وأمره وكلمته التامّة، فافهم واغتنم واشكر ربّك في ما هداك من التوحيد»[1].

مناقشة المصنّف لكلا القولين

إنّ مناقشة المصنّف لهذين القولين ليس لأجل إبطالهما، وإنّما لأجل حصرهما للقضاء في أحد قسميه، فالمشاء حصروه بالقضاء الفعليّ، وصدر المتألّهين حصره بالقضاء الذاتي.

وقد تقدّم في ثنايا البحث أنّ القضاء يصدق على كلا المرتبتين من العلم الذاتي والعلم الفعلي، وأنّ صدقه على إحدى المرتبتين من العلم لا ينفي صدقه على المرتبة الأخرى كما تقدّم بيانه.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «ما عند المفارقات العقليّة من العلم بالموجودات».

لا يخفى أنّ ما صوّره المشهور وإن كان قضاءً فعلياً له تعالى، إلاّ أنّه يختلف عمّا ذكره المصنّف في أمور:

الأوّل: «إنّ القضاء الفعلي على ما ذكره المصنّف يختصّ بالمجرّدات، بينما

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٣٤.

هو على ما صوّروه يعمّ المادّيات.

الثاني: إنّ القضاء الفعلي عند المصنّف يعمّ جميع المجرّدات، بينما هو على ما صوّروه لا يعمّ جميعها، كالقدر، لأنّ ما عند المفارقات من الصور علمٌ فعليّ موجب لما دونها، وأمّا المفارقات أنفسها وما عندها من العلم فهي خارجة عن تعلّق القضاء الإلهي.

الثالث: إنّ القضاء الفعلي لكلّ شيء عند المصنّف هو نفس ذلك الشيء، بينما هو عندهم صورته القائمة بالمفارقات»[1].

• قوله ﷺ: «بما لها من النظام».

أي النظام الأحسن.

• قوله ﷺ: «وأمّا القضاء فهو عندهم».

أي عند المشّاء.

• قوله ﷺ: «عبارة عن وجود الصور العقليّة».

أي الصور العلميّة الموجودة في العقول المفاضة من الواجب تعالى.

• قوله ﷺ: «لكونها عندهم من جملة العالم».

هذه العبارة تعليل لقوله: «فائضة عنه تعالى» كما صرّح بذلك المحقّق السبزواري في تعليقته المتقدّمة في البحث.

• قوله ﷺ: «ينبغي أن يحمل قوله».

أي ينبغي حمل عبارة صدر المتألّهين وهي «صور لازمة لذاته» على العلم الذاتي بالقرائن التي أشرنا إليها.

---

(١) نهاية الحكمة، العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: غلام رضا الفيّاضي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ: ج٤ ص١١٤١.

وأمّا القَدَرُ فهو ما يلحقُ الشيءَ مِن كمّية أو حدٌّ في صفاتِه وآثارِه، والتقديرُ تعيينُ ما يلحقُه من الصفاتِ والآثارِ تعييناً علمياً يتبعُه العملُ على حسبِ ما تسعُه الأسبابُ والأدواتُ الموجودةُ، كما أنّ الخيّاطَ يقدّرُ ما يخيطُه من اللباسِ على الثوبِ الذي بينَ يديْه، ثمّ يخيطُ على ما قدّرَ، والبنّاءُ يقدّرُ ما يريدُه من البناءِ على القاعةِ من الأرضِ على حسبِ ما تسعُه وتعينُ عليه الأسبابُ والأدواتُ الموجودةُ عندَه. ثمّ يبني البناءَ على طبقِ ما قدّرَ، لأسبابٍ متجدّدةٍ توجبُ عليه ذلك. فالتقديرُ بالنسبةِ إلى الشيءِ المقدَّرِ كالقالبِ الذي يُقلبُ به الشيءُ فيُحدُّ به بحدٍّ أو حدودٍ لا يتعدّاها.

وإذا أُخذ هذا المعنى بالتحليلِ حقيقياً، انطبقَ على الحدودِ التي تلحقُ الموجوداتِ المادّيةَ من ناحيةِ عللِها الناقصةِ بما لها من الصورِ العلميّةِ في النشأةِ التي فوقَها، فإنَّ لكلِّ واحدٍ من العللِ الناقصةِ بما فيها من الحيثيّاتِ المختلفةِ أثراً في المعلولِ يخصّصُ إطلاقَه في صفتِه وأثرِه. فإذا تمَّ التخصيصُ بتمامِ العلّةِ التامّةِ حصلَ له التعيّنُ والتشخّصُ بالوجودِ الذي تقتضيهِ العلّةُ التامّةُ.

فللإنسانِ مثلاً خاصّةُ الرؤيةِ، لكن لا بكلِّ وجودِه بل من طريقِ بدنِه، ولا ببدنِه كلِّه بل بعضوٍ منه مستقرٍّ في وجهِه، فلا يرى إلاّ ما يواجهُه، ولا كلَّ ما يواجهُه بل الجسمَ، ولا كلَّ جسمٍ بل الكثيفَ من الأجسامِ ذا اللون، ولا نفسَ الجسمِ بل سطحَه، ولا كلَّ سطوحِه بل السطحَ المحاذيَ، ولا كلَّ وضعٍ ولا كلَّ حالٍ ولا كلَّ مكانٍ ولا كلَّ

زمانٍ. فلئن أحصيتَ الشرائطَ الحافّةَ حولَ رؤيةٍ واحدةٍ شخصيّةٍ، ألفيتَ جمّاً غفيراً لا يحيطُ به الإحصاءُ، وما هي إلاّ حدودٌ ألحقَها بها العللُ الناقصةُ التي تحدُّ الرؤيةَ المذكورةَ بما تضعُ فيها من أثرٍ، ومنها ما يمنعُه الموانعُ من التأثير.

وهذه الحدودُ جهاتٌ وجوديّةٌ تلازمُها سلوبٌ ـ كما تبيّنَ آنفاً ـ ولها صورٌ علميّةٌ في نشأةِ المثالِ التي فوقَ نشأةِ المادّةِ، تتقدّرُ بها صفاتُ الأشياءِ وآثارُها، فلا سبيلَ لشيءٍ منها إلاّ إلى صفةٍ أو أثرٍ هداه إليه التقديرُ.

فإن قلتَ: لازمُ هذا البيانِ كونُ الإنسانِ مجبراً غيرَ مختارٍ في أفعالِه.

قلتُ: كلاّ! فإنّ الاختيارَ أحدُ الشرائطِ التي يُحدُّ بها فعلُ الإنسان، وقد فصّلنا القولَ في دفعِ هذهِ الشبهةِ في مباحثِ الوجود وفي مباحثِ العلّةِ والمعلول.

فإن قلتَ: هلاّ عمّمتمُ القولَ في القدرِ ـ وهو ضربُ الحدودِ للشيءِ من حيثُ صفاتِه وآثارِه في علم سابقٍ يتبعُه العينُ ـ حتّى يعمَّ الماهيّاتِ الإمكانيّةَ، فإنّ الماهيّاتِ أيضاً حدودٌ لموضوعاتِها، تتميّزُ بها عن غيرِها وتلازمُها سلوبٌ لا تتعدّاها. وقد تقدّمَ أنّ كلَّ ذي ماهيّةٍ فهو ممكنٌ، وأنّ الممكنَ مركّبُ الذاتِ من الإيجاب والسلبِ، فيعمُّ القدرُ كلَّ ممكنٍ ـ سواءٌ كان عقلاً مجرّداً أو مثالاً معلّقاً أو طبيعةً مادّيّةً ـ ويكونُ العلمُ السابقُ الذي يتقدّرُ به الشيءُ علماً ذاتيّاً...

وبالجملةِ، يكونُ القدرُ بحسبِ العينِ هو التعيّنَ المنتزعَ من الوجودِ العينيِّ، والتقديرُ هو التعيينَ العلميَّ الذي يتبعُه العينُ، كما أنّ

المقضيَّ هو الوجوبُ المنتزعُ من الوجودِ العينيِّ، والقضاءَ هو الإيجابُ العلميُّ الذي يستتبعُه ـ سواءٌ كان من حيثُ الماهيّةِ والذاتِ أو من حيثُ الصفاتِ والآثار.

قلتُ: كونُ الماهيّةِ حدّاً ذاتيّاً للممكنِ، لا ريبَ فيه، لكنّهم راعوا في بحثِ القدرِ ظاهرَ مفهومِه، وهو الحدُّ الذي يلحقُ الشيءَ في ما هو موضوعٌ له من الصفاتِ والآثارِ، دون أصلِ الذاتِ، فلا يعمُّ ما وراءَ الطبائعِ التي لها تعلّقٌ مّا بالمادّة.

وغرضُهم من عقد هذا البحثِ بيانُ أنّ الممكنَ ليس مُرخى العنانِ في ما يلحقُ به من الصفاتِ والآثارِ مستقلاً عن الواجبِ تعالى في ما يتّصِفُ به أو يفعلُ، بل الأمرُ في ذلك إليه تعالى، فلا يقعُ إلاّ ما قدّرَه. وهذا قريبُ المعنى من قولِهم: علّةُ علّةِ الشيءِ علّةٌ لذلك الشيءِ.

كما أنّ غرضَهم من بحثِ القضاءِ بيانُ أنّ الممكنَ لا يقعُ إلاّ بوجوبٍ غيريٍّ ينتهي إليه تعالى في علمٍ سابقٍ، وهو قريبُ المعنى من قولِهم: «الشيءُ ما لم يجبْ لم يوجدْ».

إطلاقا القدر

للقدر إطلاقان؛ أحدهما فلسفيّ، والآخر قرآنيّ وروائيّ. والبحث في المقام يدور حول القدر الفلسفي، ولكن قبل ذلك لا بأس بالإشارة إلى المعنى اللغوي والعرفي له.

المعنى اللغوي للقدر

قال الراغب الأصفهاني: «القدر والتقدير تبيين كمّية الشيء. يُقال قدَرْته وقدّرته. وقدّره بالتشديد أعطاه القدرة. يُقال: قدّرني الله على كذا وقوّاني عليه. فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة»[١].

إذن المعنى اللغوي للقدر هو حدّ الشيء ومقداره أي حدود الشيء وصفاته وآثاره، بمعنى أنّ الإنسان العاقل إذا أراد أن يفعل فعلاً معيّناً فإنّه يقدّر في نفسه حدود ذلك الفعل قبل أن يفعل.

ولا يخفى أنّ هناك تقديراً علمياً وقدراً خارجياً، والتقدير العلمي عبارة عن تحديد كلّ شيء بخصوصيّاته قبل إيجاده، فالنجّار مثلاً لا يمدّ يده إلى المنشار حتّى يقدّر في ذهنه الخشب ومقدار الحاجة إليه في صنع الباب أو الشبّاك. والبنّاء مثلاً يقدّر ما يريد أن يشيده على الأرض على حسب ما تسعه من حجم البناء ومقداره وما تتحمّله من وزنه وما شابه ذلك، وهكذا على حسب ما تعينه الأسباب المتوفّرة لديه من الاسمنت والطابوق والحديد وأدوات البناء الأخرى ثمّ يبني البناء الذي قدّره وخطّطه في ضوء ما قدّر وخطّط.

أمّا القدر الخارجي فهو عبارة عن الخصوصيّات التي يكتسبها الشيء من

---

(١) مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ص٣٩٥، مادّة قدر.

علله عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجي في ضوء الأسباب والأدوات الموجودة. وهذا هو المعنى العرفي للقدر والتقدير.

القدر في الاصطلاح الفلسفي

انطلق المصنّف في بيان القدر الفلسفي من تحليل المعنى الصناعي الذي هو عبارة عن حدود الشيء وكمّيته وصفاته وآثاره من الطول والعرض وسائر الخصوصيّات.

وقد أخذ المصنّف في بيان المعنى الفلسفي للقدر من خلال بعض الأمثلة الصناعيّة من قبيل الخيّاط الذي يقدّر ما يريد أن يخيطه أوّلاً ثمّ يفصّله في ضوء ذلك المقدار، وكذلك البنّاء مثلاً فإنّه يقدّر في ذهنه ما يريد أن يبنيه على الأرض على حسب ما توفّر له من الأسباب والأدوات الموجودة لديه ثمّ يقوم بعمليّة البناء على حسب ما قدّر. من هنا يتّضح أنّ التقدير كالقالب الذي يوضع فيه الشيء ويتحدّد به ولا يتعدّاه.

وإذا أخذنا هذا المعنى الصناعي للتقدير والقدر وطبّقناه على المعنى الحقيقي، نجد أنّه ينطبق على الحدود التي تلحق بالموجودات المادّية من ناحية عللها الناقصة، بمعنى أنّ الواجب تعالى يعلم بحدود ومقدار وخصوصيّات كلّ شيء قبل أن يخلق الأشياء، فإذا وجدت هذه الخصوصيّات لذلك الشيء تحقّق في الواقع الخارجي، وإلاّ لم يتحقّق، ومن الواضح أنّ تحديد خصوصيّات الأشياء من الطول والعرض والحدّ والكمّيّة ونحوها من الخصوصيّات إنّما يكون في عالم المثال المجرّد من المادّة والماديّات وآثارها من الحركة والخروج من القوّة إلى الفعل، ولا يكون تحديد خصوصيّات الأشياء في نشأة عالم العقل لأنّها مجرّدة من المادّة وآثارها، فلا يوجد حدود للأشياء من الطول والعرض في عالم العقل، وعلى هذا يكون التقدير في مرتبة من مراتب علمه تعالى وهو العلم الفعلي في عالم المثال.

توضيح ذلك: إنّ المعلول تارةً يُنسب إلى علّته التامّة، وأخرى يُنسب إلى علّته الناقصة، فإذا نسب إلى علّته التامّة، فلابدّ أن يتحقّق في الخارج ويستحيل أن يتخلّف، وتكون النسبة هي نسبة الوجوب والضرورة، كما هو واضح.

أمّا إذا نسب المعلول إلى علّته الناقصة فتكون نسبته إلى علّته نسبة الإمكان لا الوجوب، إذ يمكن له أن يتحقّق إذا تمّت أجزاء علّته الأخرى ويمكن أن لا يتحقّق إذا لم تتمّ.

ولا ريب أنّ العلّة الناقصة لا تتصوّر في عالم المجرّدات؛ لأنّ المجرّدات لكي تتحقّق فلا تحتاج إلاّ إلى فاعليّة الفاعل، والغاية هي عين الفاعل، فلا تحتاج إلى علّة مادّية وصوريّة وارتفاع الموانع.

وعلى هذا فإنّ تصوّر العلّة منحصر في عالم المادّة فقط، فالمعلول المادّي لكي يتحقّق فلابدّ أن يحتاج إلى العلل الأربع وكذلك بقيّة الشرائط وارتفاع الموانع، وهذه العلل والشرائط هي التي تعيّن خصوصيّات الشيء من الطول والعرض والشكل والهيئة وسائر الأسباب المعدّة المؤثّرة في وجود المعلول.

وإذا تبيّن ذلك يتّضح أنّ لجميع العلل والشرائط والعوامل الحافّة بالمعلول آثاراً في خواصّه؛ فهي كالقالب الذي يعيّن خصوصيّات المعلول وآثاره، وإلى هذا المعنى أشار المصنّف في تعليقته على الأسفار بقوله: «القدر كمّية الشيء وهندسته وحدّه، وتقديره تعيين حدوده وخصوصيّات وجوده، وأكثر ما يقصد ويعمل إنّما هو في الصناعات كما أنّ الخيّاط يقدّر الثوب قبل أن يبزه ويخيطه، والنجّار يقدّر الخشب ليصنع منه مثلاً كرسيّاً بصفة كذا وكذا، والقالب يقدّر المادّة المقلوبة على ما يعطيها من الكمّ والشكل والهيئة وغيرها. وإذا طبّقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول من خصوصيّات الوجود وخواصّه وآثاره، فإنّ لكلّ من العلل الأربع والشرائط والموانع وسائر الأسباب المعدّة أثراً في المعلول، ولها

ولسائر العوامل الحافّة حول المعلول آثار في خواصّه وآثاره، فجملتها كالقالب الذي يعيّن للمقلوب ما له من خصوصيّات الوجود والآثار»[١].

وبناءً على ما تقدّم يتّضح أنّ التقدير العلمي عبارة عن تعيين الحدود والمشخّصات التي تحدث في المعلول من جهة العلل الناقصة في عالم المثال ثمّ يأتي التقدير العيني الخارجي طبقاً للتقدير العلمي، فإذا وجدت العلل والشرائط وارتفعت الموانع الدخيلة في تحقّق المعلول، فسيتحقّق على وفق قالبه وخصوصيّاته المحدّدة في علم الواجب تعالى في عالم المثال.

ويقرّب المصنّف هذا المعنى بالرؤية البصريّة، حيث إنّ للرؤية البصريّة للإنسان حدوداً مخصّصة تخصّص تحقّقها بحال معيّنة، من قبيل سلامة العين ومواجهة الجسم وكونه غير شفّاف وذا لون، وكون سطح الجسم بوضع معيّن وحال معيّن، وغير ذلك من الشرائط الدخيلة في تحقّق الرؤية.

ومن الواضح أنّ هذه الحدود والشرائط للرؤية إنّما تأتي من ناحية العلل الناقصة التي يخصّص كلّ منها إطلاق الشيء في صفاته وحالاته، ولهذه الحالات المخصّصة صور علميّة مجرّدة في عالم المثال؛ لأنّ عالم المثال علّة للعالم المادّي، فكلّ ما هو موجود في العالم المادّي هو رقائق متنزّلة من حقائق عالم المثال. ويُطلق على ما في عالم المثال من حالات وحدود: «التقدير العلمي» وهو مرتبة من مراتب علمه تعالى، فالتقدير العلمي عبارة عن تعيين علميّ لحدود الشيء بحيث يتعقّبه الشيء في وقوعه.

الفرق بين القضاء والقدر

بناءً على ما تقدّم من تعريف القضاء والقدر، يتّضح أنّ القضاء يفترق عن القدر بما يلي:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تعليقة الطباطبائي: ج٦ ص٢٩٢، حاشية رقم (٢).

الفرق الأوّل: إنّ المنظور في القضاء هو خصوصيّة الوجوب والضرورة والإبرام والجزم، وعلى أساس هذه الخصوصيّة يتّصف الفعل بأنّه قضاء من الفاعل.

أمّا المنظور في القدر فهو الخصوصيّة التي يتحقّق على أساسها المعلول من علله وشرائطه وحدوده، وعلى هذا الأساس فإنّ الشيء المقدّر قد يتخلّف عن مقتضاه وذلك فيما إذا لم تتحقّق علّته التامّة.

قال الطباطبائي في حاشيته على الأسفار: «ومن هنا يظهر أوّلاً أنّ القدر ربما يتخلّف عن مقتضاه، وذلك إذا كان ملحوظاً بالنسبة إلى بعض أجزاء العلّة التامّة دون مجموعها»[1].

الفرق الثاني: إنّ موطن القدر هو عالم المادّة؛ لأنّه هو الذي يمكن تصوّر العلّة الناقصة والشرائط وارتفاع الموانع فيه، وأمّا عالم التجرّد وهو عالم المثال والعقل، فالعلّة فيه تامّة وهي إن وجد يوجد المعلول، وإن لم توجد فلا يتحقّق المعلول، ولا وجود للعلّة الناقصة في عالم التجرّد.

قال المصنّف: «ومن هنا يظهر أوّلاً... وثانياً أنّ موطن القدر هو عالم المادّة الذي تتكثّر فيه العلل وتتعاون وتتزاحم، وأمّا عالم التجرّد فكلّ علّة فيه واحدة تامّة؛ لانتفاء العلّة المادّية والصوريّة والشرائط والمعدّات والموانع، فلا يبقى إلاّ العلّة الفاعليّة والغائيّة، وهما في الفاعل المجرّد التامّ الفعليّة متّحدان»[2].

الفرق الثالث: إنّ القضاء أعمّ مورداً من القدر، حيث إنّ القضاء شامل لعالم العقل والمثال والمادّة، لأنّ القاعدة الفلسفيّة القائلة بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، شاملة لكلّ العوالم والنشآت، أي شاملة لعالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة، أمّا القدر فهو مختصّ بعالم المادّة الذي تتكثّر فيه العلل كالعلل المادّية

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٩٢، حاشية رقم (٢).

(٢) المصدر نفسه.

والصوريّة والشرائط وارتفاع الموانع... كما تقدّم بيانه.

وإلى هذه الحقيقة أشار أيضاً في حاشيته على الأسفار بقوله: «إنّ القضاء أعمّ مورداً من القدر؛ لاختصاص القدر بالماديّات، بخلاف القضاء. نعم لو عمّم القدر بحيث يعمّ كلّ حدّ حتّى الحدود الماهويّة، كان مثل القضاء في شموله المادّي والمجرّد وفي عدم التخلّف»[1].

وقال السيّد الداماد: «القضاء نسبة فاعليّة الباري الحقّ سبحانه على حسب علمه وعنايته إلى الإنسان الكبير في مرتبة شخصيّته الواحديّة الجمليّة، والقدر نسبة فاعليّته سبحانه إلى هذا الإنسان الكبير في مرتبة تشريح أعضائه وأجزائه، وتفصيل أخلاطه وأركانه وأرواحه وقواه، بحسب تأدية الأسباب المترتّبة المتأتية إلى خصوصيّات تفاصيلها»[2].

وقال صدر المتألّهين بعد تفسير القضاء بصورة علم الله تعالى القديمة بالذات: «وأمّا القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادّها الخارجيّة الشخصيّة، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء»[3].

إشكالان وجوابهما

الإشكال الأول حاصله: أنّ كون ما في عالم المادّة ذا صور علميّة في عالم المثال تتقدّر بها صفات الأشياء، وأنّه لا سبيل لشيء منها إلاّ على وفق ما وجد في التقدير في عالم المثال، يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً لا مختاراً في أفعاله، لأنّه إذا تحقّقت العلّة التامّة المقدّرة في عالم المثال يتحقّق المعلول لا

(١) المصدر نفسه: ص٢٩٢، حاشية رقم (٢).

(٢) القبسات، السيّد الداماد: ص٤١٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٩٢.

محالة، وإلاّ فلا، وعلى هذا فلا مدخليّة لاختيار الإنسان في أفعاله.

جواب المصنّف: إنّ نفس اختيار الإنسان هو جزء من العلّة التامّة للمعلول المقدّر في عالم المثال، وعلى هذا فلا يتحقّق المعلول ـ وهو فعل الإنسان ـ إلاّ بعد تحقق علّته التامّة التي من أجزائها اختيار الإنسان

إشكال آخر: إنّه بناءً على تعريف القدر بأنّه ضرب الحدود والصفات والآثار للشيء، لابدّ أن يكون شاملاً لعالم المادّة وعالم المثال وعالم العقل أيضاً؛ لأنّ حدّ الشيء شامل لنشأة العقل أيضاً، إذ ما من موجود إمكانيّ إلاّ وهو مركّب من وجود وماهيّة، وماهيّة الشيء هي حدّه، فعلى هذا يكون كلّ شيء ممكن، له قدر وحدّ ويكون داخلاً في تعريف القدر، ويكون هذا قدراً عينيّاً مسبوقاً بقدر وتقدير علميّ في مقام الذات، فينطبق على علم الحقّ تعالى في مقام ذاته، فينطبق القضاء العلمي على القدر العلمي ولا يبقى فرق بين القضاء والقدر في مقام الذات.

والجواب: إنّ شمول القدر لحدّ الماهيّة أمرٌ مسلّم لا ريب فيه، لكن السبب الذي دعانا إلى تخصيص القدر بصفات وآثار الشيء بـ «كان» الناقصة دون التامّة هو لأجل مراعاتنا للمفهوم من القدر عرفاً ولغةً، وكذلك ما ورد في الكتاب والسنّة، فإنّ العرف واللغة لا يجعلان حدّ الشيء وماهيّته داخلين في القدر وهكذا الأمر في ما يظهر من استعمال لفظ القدر في الكتاب والسنّة.

الغرض من طرح بحث القضاء والقدر

إنّ هدف وغرض الحكماء من طرح بحث القضاء والقدر مع ما يُثار حولها من شبهات ما يلي:

• أمّا بالنسبة للقدر فالسبب في تناول الحكماء له هو لأجل بيان أنّ الشيء وصفاته، بل كلّ شيء في عالم الإمكان، لا يقع على خلاف ما قُدّر في علم الواجب تعالى، فجميع الحوادث بما فيها الأفعال الاختياريّة لا تقع إلاّ بإذن

الله تعالى ومشيئته وإرادته ضمن سُنّة إلهيّة وتقدير إلهيّ، فلا يقع شيء اتّفاقاً، وإنّما كلّ شيء يقع ضمن تقدير إلهيّ وضمن نظام وسنن إلهيّة.

إذن الهدف من طرح بحث القدر هو لبيان أنّ جميع الحوادث لا تقع إلاّ بإذنه تعالى وتقديره، وهذا المعنى قريب من قولهم علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، فالواجب هو العلّة النهائيّة لتعيّنات الأشياء، فليس الممكن مرخى العنان في ما يلحق به من الصفات والآثار.

• أمّا بالنسبة للقضاء فغرض الحكماء من طرحه هو لأجل بيان أنّ وجود الممكن منوط بوجوب غيريّ ينتهي إلى الواجب تعالى في علمه تعالى في مقام الذات، وهذا المعنى قريب من قول الحكماء بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

تعليقات على المتن

• قولهﷺ: «من كمّية أو حدّ الشيء في صفاته وآثاره».

قوله (في صفاته وآثاره) قيد احترازيّ عن الحدّ الذي يعرض جميع الممكنات في ذواتها، الذي هو نفس الماهيّة؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود كما هو المشهور، وإن أمكن شمول القدر لحدّ وماهيّة الشيء، كما تقدّم، وعلى هذا فيعمّ القدر جميع ما سوى الواجب تعالى.

• قولهﷺ: «إذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقيّاً».

المعنى الحقيقي الفلسفي للقدر يقابل المعنى الصناعي له، بخلاف المعنى الحقيقي للقضاء فإنّه يقابل المعنى الاعتباري.

ولا يخفى أنّ المعنى الحقيقي هو الوجود التكويني، فيقابل المعنى الصناعي والاعتباري، وعلى هذا فيمكن أن يطلق المعنى الحقيقي ويُراد منه ما يقابل الصناعي فقط دون الاعتباري، ويمكن أن يُطلق ويُراد منه ما يقابل الاعتباري، ويمكن أن يطلق ويراد ما يقابلهما معاً (الصناعي والاعتباري).

• قولهﷺ : «من ناحية عللها الناقصة».

المقصود من العلل الناقصة ما يشمل المعدّات أيضاً كما هو الظاهر من تعليقة المصنّف على الأسفار حيث قال: «وإذا طبّقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول من خصوصيّات الوجود وخواصّه وآثاره، فإنّ لكلّ من العلل الأربع والشرائط والموانع وسائر الأسباب المعدّة أثراً في المعلول ولها، ولسائر العوامل الحافّة حول المعلول آثاراً في خواصّه وآثاره، فجملتها كالقالب الذي يعيّن للمقلوب ما له من خصوصيّات الوجود والآثار»[1].

إذن مراده من العلل الناقصة هنا ليس المعنى الاصطلاحي الذي تقدّم في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة، وهو العلل التي يستلزم انتفاؤها انتفاء المعلول، وإنّما يشمل المعدّات أيضاً.

• قوله تتُرُّ: **«لكلّ واحدة من العلل الناقصة»**.

أي سواء جميع العلل الناقصة أو بعضها.

• قوله تتُرُّ: **«بل الكثيف من الأجسام»**.

تطلق الكثافة على معانٍ متعدّدة، منها: عدم الشفّافيّة وهو المقصود منها في المقام[2].

• قوله تتُرُّ: **«لازم هذا البيان»**.

أي لازم كون ما في عالم المادّة ذا صور علميّة في عالم المثال تتقدّر بقدر بها صفات الأشياء ولا سبيل لشيء منها إلاّ ما هداه إليه التقدير.

• قوله تتُرُّ: **«وقد فصّلنا القول في هذه الشبهة في مباحث الوجود»**.

أي في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، حاشية العلاّمة الطباطبائي(٢): ج٦، ص٢٩٢.

(٢) انظر موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلاّمة محمّد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم: ج٢، ص١٣٦٠.

• قوله ﷺ: «في مباحث العلّة والمعلول».

أي في الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

• قوله ﷺ: «حتّى يعمّ الماهيّات الإمكانيّة».

هو الصحيح خلافاً لتعبير بعض النسخ: «حتّى يعمّم الماهيّات... ».

• قوله ﷺ: «تتميّز بها عن غيرها».

هذا هو الصحيح خلافاً لبعض النسخ: «تتميّز بها من غيرها».

• قوله ﷺ: «أو مثالاً معلّقاً».

الوجه في وصف المثال بالمعلّق أقوال:

الأوّل: إنّ المثال المعلّق سمّي معلّقاً لعدم كليّته، والمراد من الكلّية في المقام السعة الوجوديّة، والظاهر من الوجه في عدم سعة عالم المثال، هو لأنّ عالم المثال المعلّق محدود بالشكل والمقدار والوضع وغيرها من آثار المادّة.

الثاني: إنّ عالم المثال المعلّق قبال المثال المتّصل والصور الخياليّة الموجودة في صقع النفس، فالوجه في تسميته بالمعلّق كونه قائماً بذاته، بخلاف المتّصل القائم بالنفس المدركة لها.

• قوله ﷺ: «لكنّهم راعوا في بحث القدر ظاهر مفهومه».

أي مفهومه العرفي واللغوي الذي لا يشمل حدّ الشيء وماهيّته.

• قوله ﷺ: «لا يقع إلاّ بوجوب غيريّ ينتهي إليه تعالى في علم سابق».

أي الوجوب الغيري بما أنّه قضاء فعليّ له تعالى، أمّا العلم السابق بذلك الوجوب فهو قضاء ذاتيّ.

• قوله ﷺ: «وهو قريب من قولهم: الشيء ما لم يجب لم يوجد».

الأولى أن يقول وهو قريب من معنى قولهم «الشيء ما لم يوجب لم يوجد» فإنّ معنى القضاء هو الإيجاب، وإن كان الإيجاب والوجوب واحداً حقيقة ويختلفان بالاعتبار.

القضاء والقدر في النصوص القرآنيّة

ذكروا للقضاء معاني كثيرة، فيما نسب إلى الشيخ المفيد أنّه قال:

«فالقضاء على أربعة أضرب: أحدها: الخلق، والثاني: الأمر، والثالث: الإعلام، والرابع: القضاء (في الفصل بالحكم).

فأمّا شاهد القضاء في معنى الخلق فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ـ إلى قوله: ـ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ (فصّلت: ١٢) يعني خلقهنّ سبع سماوات في يومين.

وأمّا شاهد القضاء في معنى الأمر فقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) يريد أمر ربّك.

وأمّا شاهد القضاء في الإعلام فقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ (الإسراء: ٤) يعني أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به قبل كونه.

وأمّا شاهد القضاء بالفصل بالحكم بين الخلق فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠) (يعني يفصل بالحكم) بالحقّ بين الخلق، وقوله: ﴿وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ (الزمر: ٦٩) يريد: وحكم بينهم بالحقّ، وفصل بينهم بالحقّ.

وقد قيل: إنّ للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستشهد على ذلك بقول يوسف عليه السلام: ﴿قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١) يعني فرغ منه»[(١)].

وقال العلاّمة الحلّي: القضاء يستعمل في معانٍ عشرة، واستدلّ لكلّ معنى بآية[(٢)].

والظاهر أنّه ليس له إلاّ معنى واحد، وما ذكر من المعاني كلّها مصاديق لمعنى واحد، ولعلّ أوّل من تنبّه إلى هذه الحقيقة هو اللغوي المعروف أحمد بن فارس بن زكريا حيث قال: «القضاء أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ أي

---

(١) تصحيح الاعتقاد، للشيخ المفيد، طبعة مكتبة داوري، قم: ص١٩٤.

(٢) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلاّمة الحلّي، مكتبة مصطفوي: ص٢٤٦.

أحكم خلقهن... [إلى أن قال]: والقضاء الحكم، قال الله سبحانه في ذكر من قال: ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢) أي اصنع واحكم، ولذلك سمّي القاضي قاضياً لأنه يحكم الأحكام وينفّذها، وسمّيت المنيّة قضاء لأنّه أمر ينفّذ في ابن آدم وغيره من الخلق»[1].

وقد تقدّم أنّ القضاء لغةً يُطلق على كلّ من القول أو الفعل إذا كان متقناً محكماً، وجادّاً قاطعاً، وفاصلاً صارماً لا يتغيّر ولا يتبدّل.

أمّا القدر فيظهر من موارد استعماله في القرآن الكريم بأنّه الحدّ والمقدار. قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، وقال: ﴿قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا﴾ (الطلاق: ٣)، وقال: ﴿يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ (المزمّل: ٢٠)، وقال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾ (الحجر: ٢١).

القضاء والقدر في النصوص الروائيّة

هنالك العشرات من الأحاديث التي تحدّثت عن القضاء والقدر، منها:

١ ـ عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: حتّى يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّي رسول الله بعثني بالحقّ، وحتّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتّى يؤمن بالقدر»[2].

٢ ـ عن معلّى بن محمّد، قال: سئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: «علم، وشاء، وأراد، وقدّر، وقضى، وأبدى فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيّة، وبمشيّته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدّم على المشيّة، والمشيّة

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ج٥ ص٩٩.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العَلَم العلاّمة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة ١٤٠٣هـ: ج٥، ص٨٧.

ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء»[١].

٣ ـ عن أبي أمامة الصحابي قال: قال رسول الله ﷺ: **«أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقّ، ومنّان، ومكذّب بالقدر، ومدمن خمر»[٢].**

٤ ـ عن الإمام زين العابدين عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: **«ستّةٌ لعنهم الله وكلّ نبيّ مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذّب بقدر الله، والتارك لسنّتي، والمستحلّ من عترتي ما حرّم الله، والمتسلّط بالجبروت ليذلّ مَن أعزّه الله ويعزّ مَن أذلّه الله، والمستأثر بفيء الله، المستحلّ له»[٣].**

٥ ـ عن الإمام أبي الحسن الأوّل (موسى الكاظم) عليه السلام قال: **«لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة: بقضاء وقدر، وإرادة، ومشيئة، وكتاب وأجل، وإذن. فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ وجلّ»[٤].**

٦ ـ عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: **«إنّ الله عزّ وجلّ قدّر المقادير، ودبّر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام»[٥].**

٧ ـ عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء فقال: **«هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين»[٦].**

---

(١) التوحيد للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، المتوفّى ٣٨١هـ صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ: ص٣٣٤.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٥، ص٨٧ .

(٣) التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص٢٧٩.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٥، ص ٨٨ .

(٥) التوحيد، الصدوق، مصدر سابق: ص٣٧٧.

(٦) الكافي لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، دار صعب، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ: ج١ ص١٥٨ .

٨ ـ روى البرقي في محاسنه عن أبيه عن يونس عن أبي الحسن الرضا‏ؑ: قال: «قلت: ما معنى «قدر»؟ قال: تقدير الشيء من طوله وعرضه. قلت: فما معنى «قضى»؟ قال: إذا قضى أمضاه فذلك الذي لا مردّ له»[١].

٩ ـ روى البرقي في محاسنه أيضاً بإسناده عن محمّد بن إسحاق قال: «قال أبو الحسن الرضا‏ؑ ليونس مولى علي بن يقطين: أو تدري ما قدّر؟ قال: لا، قال: هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء. ثمّ قال: إنّ الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراده قدّره، وإذا قدّره قضاه، وإذا قضاه أمضاه»[٢].

وقد أخذ المصنّف تحليل المعنى اللغوي والعرفي للقضاء والمعنى الصناعي للقدر وتحليله عقلياً للوصول إلى المقصود من المعنى الفلسفي للقضاء والقدر.

قال في الميزان: «إنّا نجد الحوادث الخارجيّة والأمور الكونيّة بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين، فإنّها قبل أن تتمّ عللها الموجبة لها والشرائط وارتفاع الموانع التي يتوقّف عليها حدوثها وتحقّقها لا يتعيّن لها التحقّق والثبوت ولا عدمه بل يتردّد أمرها بين أن تتحقّق وأن لا تتحقّق من رأس. فإذا تمّت عللها الموجبة لها وكمل ما تتوقّف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع ولم يبق لها إلاّ أن تتحقّق خرجت من التردّد والإبهام وتعيّن لها أحد الطرفين وهو التحقّق، أو عدم التحقّق إن فرض انعدام شيء ممّا يتوقّف عليه وجودها. ولا يفارق تعيّن التحقّق نفس التحقّق»[٢].

الحاصل من روايات القضاء والقدر

ممّا تقدّم من الروايات يتّضح ما يلي:

١ ـ إنّ الروايات المتقدّمة التي أشارت إلى معنى القضاء والقدر تؤكّد

(١ و٢) المحاسن، البرقي: ص٢٤٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ: ج١٣ ص٧٢.

وبشكل واضح: أنّ معنى القضاء والقدر يلتقي مع المعنى الفلسفي للقضاء والقدر المستمدّ من تحليل معنى القضاء والقدر عند العرف واللغة، فالجذر اللغوي للقضاء لا يخرج عن المعنى الحقيقي المتمثّل في البتّ والإمضاء وهو عين المعنى الذي أفادته النصوص الروائيّة.

وهكذا الأمر بالنسبة للقدر فإنّ المعنى اللغوي للقدر لا يخرج عن المعنى الحقيقي المتمثّل في مبلغ الشيء ومقداره.

٢ ـ أفادت النصوص الروائيّة أنّ القدر سابق على القضاء، على العكس ممّا تعارف في الاصطلاح عليه من تقديم القضاء على القدر، وبالتأمّل ممّا تقدّم من معنى القضاء والقدر يتّضح سبب ذلك بشكل واضح؛ فإنّ التقدير إذا كان بمعنى تحديد وجود الشيء وتبيين مقداره ومعالمه، فعلى هذا لابدّ أن يكون القدر مقدّماً على القضاء؛ لأنّ الشيء إنّما يتحدّد بكلّ جزء من أجزاء العلّة؛ فإنّ كلّ واحد منها يؤثّر أثره في المعلول، فحيث إنّ أجزاء العلّة تتحقّق قبل تمامها، وكلّ جزء منها يؤثّر أثره، ويكون أثره تحديد الموجود، فيجب أن يكون التقدير مقدّماً على القضاء.

فإنّ القدر بمنزلة الخارطة التي ينهض على وفقها البناء، وهو ما صرّحت به النصوص الروائيّة من أنّ الشيء لا يمكن أن يقضي به تعالى إلاّ إذا تقدّمه تقدير وتحديد منه تعالى.

وبهذا يتّضح سرّ تأكيد الروايات الشريفة على تقدّم القدر على القضاء، فقد روى البرقي في المحاسن بسنده عن هشام بن سالم قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الله إذا أراد شيئاً قدّره، فإذا قدّره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»[1].

وروى أيضاً بسنده عن محمّد بن إسحاق قال: «قال أبو الحسن ليونس مولى عليّ بن يقطين: يا يونس لا تتكلّم بالقدر. قال: إنّي لا أتكلّم بالقدر،

---

(١) المحاسن للبرقي: ص٢٤٣.

ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما أراد الله وشاء وقضى وقدّر. فقال: ليس هكذا أقول، ولكن أقول: **لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى**»[(١)].

وقد جاء في تعليقة المصنّف على الرواية الواردة في الكافي في باب الإرادة والمشيئة عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: شاء وأراد وقدّر وقضى؟ قال: نعم، قلت: وأحبّ؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء وأراد وقدّر وقضى ولم يحبّ؟ قال: هكذا خرج إلينا»[(٢)] حيث قال: «لا ريب أنّ لنا في أفعالنا الاختياريّة مشيئة وإرادة وتقديراً وقضاء وهو الحكم البتّي. وحيث عدَّ الله سبحانه الموجودات أفعالاً لنفسه صادرة عن علمه وقدرته، لم يكن بدّ من أن نذعن في فعله بالجهات التي لا يخلو عنها فعل اختياريّ بما أنّه فعل اختياريّ، من المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء... والتقدير تعيين مقدار الفعل من حيث تعلّق المشيئة به والقضاء هو الحكم الأخير الذي لا واسطة بينه وبين الفعل، مثلاً إذا قرّبنا ناراً من قطن والنار مقتضية للاحتراق ينتزع من المورد مشيئة الإحراق، ثمّ بزيادة قربها إرادة الإحراق. فإن كان القطن مثلاً مرطوباً لا يؤثّر فيه النار كان ذلك بداء لظهور ما كان خفيّاً من الفعل، وإن كان يابساً لا مانع معه من الاحتراق كان ذلك قضاء وإمضاء، وهو الاحتراق والإحراق، وبذلك يتحقّق في كلّ حادث حدث عن أسبابه من حيث تهيّؤ سببه وتمام التهيّؤ وتحقّق محلّ الفعل وتحقّق آخر جزء من سببه مشيئة وإرادة وقدر وقضاء هو الإمضاء والإجراء»[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٤٤ .

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١٥٠، كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، الحديث ٢.

(٣) تعليقة العلاّمة الطباطبائي على أصول الكافي: ج١ ص١٥٠.

الفصل الثالث عشر



في قدرته تعالى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنَّ من المعاني التي نعدُّها من الكمالاتِ الوجوديّةِ، القدرةَ، ولا تكونُ إلاّ في الفعلِ دونَ الانفعالِ، فلا نعدُّ انفعالَ الشيءِ عن غيرِه، شديداً كان أو ضعيفاً، قدرةً. ولا في كلِّ فعلٍ بل في الفعلِ الذي لفاعلِه علمٌ به، فلا نسمّي مبدئيّةَ الفواعلِ الطبيعيّةِ العادمةِ للشعورِ قدرةً لها. ولا في كلِّ فعلٍ لفاعلِه علمٌ به، بل في الفعلِ العلميِّ الذي يبعثُ العلمُ به فاعلَه على الفعل، فليستْ مبدئيّةُ الإنسانِ مثلاً لأفعالِه الطبيعيّةِ البدنيّةِ قدرةً، وإن كان لهُ علمٌ بها، بل الفعلُ الذي يعلمُ الفاعلُ أنّه خيرٌ له من حيثُ إنّه هذا الفاعلُ، بأن يتصوّرَ ويصدّقَ أنّه خيرٌ له من حيثُ إنّه هذا الفاعلُ.

ولازمُ العلمِ بكونِ الفعلِ خيراً للفاعلِ أن يكونَ كمالاً له يقتضيه بنفسِه، فإنّ خيرَ كلِّ نوعٍ هو الكمالُ المترتّبُ عليه، والطبيعةُ النوعيّةُ هي المبدأُ المقتضي لهُ. وإذا فُرض أنّه عالمٌ بكونِه خيراً له وكمالاً يقتضيه، انبعثَ الفاعلُ إليه بذاتِه، لا بإيجابِ مقتضٍ غيرِه وتحميلِه عليه، فلا قدرةَ مع الإجبار. والقادرُ مختارٌ بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّنُ له بتعيّنٍ منه لا بتعيينٍ من غيرِه.

ثمّ إذا تمَّ العلمُ بكونِ الفعلِ خيراً، أعقبَ ذلك شوقٌ من الفاعلِ إلى الفعل، فالخيرُ محبوبٌ مطلقاً، مشتاقٌ إليه إذا فُقد. وهذا الشوقُ كيفيّةٌ نفسانيّةٌ غيرُ العلمِ السابقِ قطعاً، وأعقبَ ذلك الإرادةُ، وهي كيفيّةٌ نفسانيّةٌ غيرُ العلمِ السابقِ وغيرُ الشوقِ قطعاً، وبتحقُّقِها يتحقّقُ الفعلُ، الذي هو تحريكُ العضلاتِ بواسطةِ القوّةِ العاملةِ المنبثّةِ فيها.

هذا ما يكشفُ البحثُ عنِ القدرةِ التي عندنا من القيودِ التي فيها، وهي المبدئيّةُ للفعل، والعلمُ بأنّه خيرٌ للفاعل علماً يلازمُ كونَه مختاراً في فعله، والشوقُ إلى الفعل، والإرادةُ له.

وقد تحقّقَ أنّ كلَّ كمالٍ وجوديٍّ في الوجودِ، فإنّه موجودٌ للواجبِ تعالى في حدِّ ذاتِه، فهو تعالى عينُ القدرةِ الواجبيّةِ، لكن لا سبيلَ لتطرّقِ الشوقِ إليه؛ لكونِه كيفيّةً نفسانيّةً تلازمُ الفقدَ، والفقدُ يلازمُ النقصَ، وهو تعالى منزّهٌ عن كلِّ نقصٍ وعدم. وكذلك الإرادةُ التي هي كيفيّةٌ نفسانيّةٌ غيرُ العلمِ والشوقِ، فإنّها ماهيّةٌ ممكنةٌ، والواجبُ تعالى منزّهٌ عن الماهيّةِ والإمكان.

على أنّ الإرادةَ بهذا المعنى هي مع المرادِ إذا كان المرادُ من الأمورِ الكائنةِ الفاسدةِ، لا توجَدُ قبلَه ولا تبقى بعدَه، فاتّصافُ الواجبِ تعالى بها مستلزمٌ لتغيُّرِ الموصوفِ، وهو محالٌ.

فتحصّلَ أنّ القدرةَ المجرّدةَ عن النواقصِ والأعدام، هي كونُ الشيءِ مبدأً فاعليّاً للفعلِ عن علمٍ بكونِه خيراً، واختيارٍ في ترجيحه. والواجبُ تعالى مبدأٌ فاعليٌّ لكلِّ موجودٍ بذاتِه، له علمٌ بالنظامِ الأصلحِ في الأشياءِ بذاتِه، وهو مختارٌ في فعلِه بذاتِه، إذ لا مؤثّرَ غيرُه يؤثّرُ فيه، فهو تعالى قادرٌ بذاته.

وما أوردناهُ من البيانِ يجري في العقولِ المجرّدة أيضاً .

إثبات قدرة الواجب تعالى وماهيتها

عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات القدرة للواجب مع بيان ماهيّة وحقيقة القدرة فيه تعالى، وقد ساق المصنّف دليلين لذلك؛ أحدهما إجماليّ والآخر تفصيليّ، وبعد عرض الدليلين تعرّض للإجابة عن بعض الإشكالات الواردة حول الاستدلال على قدرة الواجب تعالى. وفي هذا الضوء يكتسب البحث الهيكليّة التالية:

١ ـ معنى القدرة.

٢ ـ الأدلّة على إثبات القدرة للواجب تعالى.

٣ ـ الإجابة على الإشكالات الواردة حول الاستدلال على قدرة الواجب تعالى.

المعنى اللغوي للقدرة

القدرة لغة: هي الملك والغنى واليسار؛ قال ابن منظور في «لسان العرب»: «يُقال قدر على الشيء أي ملكه فهو قادر وقدير، وقوله: ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ (القمر: ٥٥) أي قادر، والقدرة الغنى واليسار»[١].

وقال الراغب الأصفهاني: «القدرة إذا وُصف بها الإنسان فاسمٌ لهيئة له بها يتمكّن من فعل شيء ما، وإذا وُصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه، ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة»[٢].

ولا يخفى أنّ تعريف القدرة عند الراغب الأصفهاني يورد عليه بأنّه يُرجع

---

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج٥ ص٧٦.

(٢) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق: ص٣٩٤، مادّة قدر.

القدرة إلى الصفات السلبيّة أي نفي العجز عنه تعالى، وهو غير صحيح؛ لما تقدّم من أنّ الصفات الذاتيّة للواجب تعالى لها معانٍ إيجابيّةٌ وهي عين الذات المتعالية، ومن المحال إرجاعها إلى الصفات السلبيّة؛ للزوم ذلك خلوّ الذات عن صفات الكمال كما تقدّم بيانه.

القدرة في الاصطلاح الفلسفي

القدرة في الاصطلاح الفلسفي هي المبدئيّة للفعل عند المشيئة، والترك عند عدمها، بمعنى أنّ الفاعل في ذاته بنحو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا التعريف مقابل تعريف آخر للمتكلّمين بأنّ القدرة هي صحّة الفعل والترك، كما سيأتي تفصيله.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى هذين التعريفين بقوله: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما صحّة الفعل ومقابله أعني الترك، وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، والتفسير الأوّل للمتكلّمين، والثاني للفلاسفة»[1].

وبهذا يتّضح أنّ التعريف الفلسفي للقدرة يتضمّن قيوداً ثلاثة:

١ ـ المبدئيّة للفعل لا الانفعال.

٢ ـ العلم، أي أنّ القدرة ترتبط بالفعل الذي لفاعله علمٌ به.

٣ ـ الاختيار، إذ لا يكفي علم الفاعل بالفعل، بل لابدّ أن يكون قادراً على الإتيان بالفعل بالاختيار.

فالقيد الأوّل وهو المبدئيّة للفعل بمعنى أن يكون الشيء مصدراً للفعل، وعلى هذا فلا يكون الانفعال قدرة سواء كان انفعالاً شديداً كالشمع أو انفعالاً ضعيفاً كالحديد.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٣٠٧.

وقد تقدّم في خاتمة المرحلة التاسعة أنّ القوّة تُطلق على الفعل ومبدئه وعلى الانفعال ومبدئه أيضاً .

وبهذا يتّضح أنّ القوّة أعمّ مطلقاً من القدرة؛ لأنّ القوّة تطلق على الفعل والانفعال معاً بخلاف القدرة فإنّها لا تطلق إلاّ على ما كان مبدأً للفعل لا الانفعال.

أمّا القيد الآخر وهو مبدئيّة الفعل عن علم وأن يكون لعلم الفاعل مدخليّة في صدور الفعل فلا تسمّى القوى الطبيعيّة بها لأنّها عادمة للشعور. فمثلاً لا تتّصف الحرارة بأنّها ذات قدرة على الإحراق؛ لعدم العلم بفعلها، كذلك لا تسمّى النفس الإنسانيّة في عمليّة هضم المعدة للطعام بأنّها ذات قدرة، لعدم مدخليّة علمها في تحقّق الفعل خارجاً، فإنّها وإن كانت تعلم بعمليّة هضم المعدة للطعام، لكن لا مدخليّة لعلمها بعمل المعدة في عمليّة الهضم، فهي ـ النفس الإنسانيّة ـ تعلم بالفعل، لكن لا من حيث هي الفاعل وإنّما من حيث وجود فاعل آخر وهو المعدة.

وأمّا القيد الثالث وهو أن يكون الانبعاث نحو الفعل بالقصد والاختيار، فلو كان صدور الفعل مع الجبر والإلزام لا يسمّى الفاعل بأنّه قادر أو ذو قدرة.

ويتلخّص من ذلك أنّ الإنسان إذا علم بفعل أنّه خير وكمال له، يحصل له ميل وشوق لذلك الفعل بالاضطرار[1] من قبيل الجائع حينما يرى الطعام فإنّه يحصل له شوقٌ وميل، فإن اختار الفعل ـ الأكل ـ تحصل له إرادة على الفعل وهي إجماع العزم وتحريك العضلات لتحقّق الفعل خارجاً، وإن لم يختر الفعل ـ كما في الصائم فإنّه وإن حصل له شوق نحو الطعام، لكنّه لا يختار الأكل ـ فلا تحصل له إرادة نحو الفعل، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث الإرادة

---

(١) انظر نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٢٢ .

إن شاء الله تعالى.

إن قيل: إنّ حصول الإرادة اضطراراً بعد الشوق والميل، يلزم منه أن تكون الإرادة اضطراريّة لا اختياريّة فيكون الفعل إراديّاً، لكنّه ليس اختيارياً.

الجواب: إنّ حصول الإرادة بعد الشوق والميل ليس اضطراراً وإنّما بالمشيئة والاختيار، فإن شاء الفعل أراد، وإن لم يشأ لم يرد، فالإرادة هنا اختياريّة والفعل اختياريّ.

وممّا تقدّم يتّضح أنّ القدرة عند الإنسان لها عدّة قيود وهي المبدئيّة للفعل والعلم والشوق والإرادة.

براهين إثبات القدرة للواجب تعالى

بعد بيان هذه المقدّمة نأتي لبيان البراهين التي أقامها المصنّف على إثبات القدرة للواجب تعالى.

البرهان الأوّل، ويتألّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ القدرة من الكمالات الوجوديّة.

وهذه المقدّمة واضحة لا غبار عليها.

المقدّمة الثانية: إنّ الواجب تعالى واجد في ذاته لكلّ كمال وجوديّ.

وقد تقدّم إثبات هذه المقدّمة في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

النتيجة: أنّ القدرة عين ذات الواجب تعالى.

ولا يخفى أنّ ثبوت القدرة للواجب تعالى إنّما تكون بالنحو الذي ينسجم مع الواجب تعالى وغناه، وبما يتلاءم مع قاعدة أنّ له تعالى من كلّ كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه، بحيث يكون منسجماً مع الذات الواجبة، وعلى هذا فلابدّ من إلغاء وتجريد القدرة من النواقص والأعدام الموجودة في مصاديقها المحدودة والناقصة، مثلاً: إنّ قدرة الإنسان على إنجاز أفعاله الاختياريّة مشروطة بالتصوّر والتصديق والشوق والميل والإرادة، وهي شرائط منزّه

عنها الواجب تعالى.

أمّا التصوّر والتصديق فالواجب منزّه عنهما لأنّهما من أقسام العلم الحصولي الذي تقدّم استحالة ثبوته للواجب تعالى.

وأمّا الشوق والميل فلا مجال لهما في الساحة الإلهيّة المقدّسة لأنّ الشوق والميل هما الرغبة إلى كمال مفقود؛ فهما يلازمان الفقدان وهو نقص، والواجب تعالى منزّه عن كلّ نقص.

أمّا الإرادة التي هي إجماع العزم، فالواجب منزّه عنها أيضاً بدليلين:

الأوّل: إنّ الإرادة كيفيّة نفسانيّة حاصلة بعد العلم والشوق، والكيفيّة النفسانيّة هي أحد أنواع مقولة الكيف، التي هي مقولة عرضيّة داخلة تحت المقولات الماهويّة الممكنة، وقد تقدّم أنّ الواجب تعالى منزّه عن الماهيّة والإمكان، فلا إرادة للواجب بمعنى الكيفيّة النفسانيّة الحاصلة بعد العلم والشوق.

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف في حاشيته على الأسفار بقوله: «ثم إنّ الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم، ومطلق غير متقيّد بقيد ولا محدود بحدّ، على ما تدلّ عليه البراهين، وفاعل للكلّ بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج، وقد أُقيم عليه البرهان. فإذا كان ذاته هو مبدأ الفعل ـ وهو مطلق غير مقيّد ـ فلا يكون مقيّداً بالفعل؛ لامتناع الترك، ولا بالترك؛ لامتناع الفعل، بل مبدأ فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيّد بالفعل أو الترك، أي بوجوب الفعل أو الترك، وهذه هي القدرة الواجبيّة وهي عين الذات. وإذ كانت الذات المتعالية في مبدئيّتها للفعل مطلقة عن أيّ قيد مفروض، فلا يقهره شيء هو فوقه أو في عرضه بإيجاب الفعل عليه ولا واجب غيره، ولا يقهره شيء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية العلاّمة الطباطبائي (١): ج٦، ص٣٠٧.

الثاني: إنّ الإرادة في الأمور الكائنة الحادثة زماناً توجد مع المراد، وتنعدم بعد تحقّق المراد، فلو أخذنا قيد الإرادة في قدرة الواجب تعالى التي هي عين الذات للزم أن تكون الذات المقدّسة معرضاً للتغيّرات والحوادث وتكون فاقدة لشيء من كمالاتها الوجوديّة في زمان ثمّ تتّصف بها، فتكون الذات المتعالية متغيّرة حادثة، وهو محال.

إذن اتّضح أنّ قيود القدرة في الواجب تعالى ثلاثة، وهي المبدأ للفعل، والعلم بالنظام الأصلح وهو عين الذات المقدّسة، والاختيار بأعلى مراتبه؛ لأنّ الذات الإلهيّة لا تقع تحت تأثير أيّ عامل داخليّ أو خارجيّ.

إلاّ أنّ هناك قيداً آخر لابدّ من أخذه في قدرة الواجب تعالى أشار إليه المصنّف في المتن، وهو الحبّ الذي يقع موقع الشوق في الموجودات المادّية، وقد أشار المصنّف إلى هذا القيد في قوله: «فالخير محبوب مطلقاً» أي سواء كان موجوداً أو مفقوداً، وبما أنّ الخير لا يكون مفقوداً بالنسبة للواجب تعالى، لأنّ الواجب لا يفقد أي خير أو كمال، وعلى هذا فالواجب تعالى يحبّ الخير وهو المصطلح عليه بالابتهاج الذاتي والحبّ الذاتي الذي يكون منشأ لاختيار الفعل على عدمه، لأنّ من أحبَّ شيئاً أحبَّ آثاره، وإلاّ ـ أي إذا لم يوجد حبّ ذاتي ـ فلا يصدر الفعل من الواجب تعالى، فالفعل يصدر من الواجب تعالى لأنّه محبوب له سبحانه. نعم ليس محبوباً بالذات، ولكنه محبوب بالعرض لأنّ المحبوب بالذات والمطلوب بالذات هي ذاته المقدّسة.

إذن تحقّق الفعل خارجاً يكشف عن وجود الحبّ في ذاته المقدّسة وهو الذي يكون منشأً لاختيار الفعل.

البرهان الثاني: بعد أن أقام المصنّف برهاناً على إثبات القدرة للواجب تعالى بصورة إجماليّة مع بيان العناصر المقوّمة لقدرة الواجب وهي المبدئيّة للفعل والعلم بالنظام الأصلح والاختيار، عطف الكلام مرّةً أخرى لإقامة

برهان آخر تفصيلي لإثبات قدرة الواجب تعالى.

وحاصل هذا البرهان هو أنّنا حينما نأتي إلى العناصر المقوّمة لقدرة الواجب وهي المبدئيّة والعلم والاختيار، نجد أنّ مبدئيّته وفاعليّته تعالى لكلّ عالم الإمكان عين ذاته تعالى، لأنّه لا يشذّ عنه كمال وجوديّ كما تقدّم، وكذلك علمه بالنظام الأصلح، فإنّه عين ذاته المقدّسة أيضاً .

وهكذا الأمر بالنسبة للعنصر الثالث وهو الاختيار فهو عين ذاته المقدّسة؛ لأنّه يختار بذاته لا بإيجاب غيره، وبهذا يتّضح أنّه تعالى قادر بذاته وقدرته عين ذاته المقدّسة.

وبهذا يتّضح الفرق بين ما انتهينا إليه من كون الحبّ منشأ لتحقّق الفعل في الخارج، وبين مقالة المشّاء الذين ذهبوا إلى أنّ نفس العلم، وهو العلم العنائي، هو المنشأ لتحقّق المعلوم في الخارج، ومن الواضح أنّ الإشكال الذي يرد على المشّاء هو أنّنا لو قلنا إنّ العلم هو السبب في تحقّق الفعل في الخارج فنقول إنّ الواجب تعالى يعلم بالنظام الأحسن والنظام غير الأحسن، فلماذا يصدر منه النظام الأحسن دون النظام غير الأحسن ؟

أمّا بناءً على ما انتهينا إليه من أنّ الحبّ هو المنشأ لصدور الفعل، فنقول إنّ الحبّ الإلهي تعلّق بالنظام الأحسن فأوجده ولم يتعلّق بالنظام غير الأحسن فلم يوجده وإن كان الواجب تعالى يعلم به أيضاً .

فإن قلتَ: ما سلكتُموه من الطريقِ لإثباتِ القدرةِ للواجبِ تعالى خلوٌ عن إثباتِ الإرادةِ بما هي إرادةٌ له، والذي ذكروه في تعريفِ القدرةِ، من أنّها كونُ الشيءِ بحيثُ إن شاءَ فَعَلَ وإن لم يشأ لم يفعلْ، يتضمّنُ إثباتَ الإرادةِ صفةً ذاتيّةً للواجب، مقوّمةً للقدرةِ، غير أنّهم فسّروا الإرادةَ الواجبيّةَ بأنّها علمٌ بالنظامِ الأصلح.

قلتُ: ما ذكروهُ في معنَى القدرةِ يرجعُ إلى ما أوردْناهُ في معناها المتضمّنِ للقيودِ الثلاثةِ: المبدئيّةِ والعلمِ والاختيارِ، فما ذكروه في معنَى قدرتِه حقٌّ، وإنّما الشأنُ كلُّ الشأنِ في أخذِهم علمَه تعالى مصداقاً للإرادةِ، ولا سبيلَ لإثباتِ ذلك، فهو أشبهُ بالتسمية.

فإن قلتَ: من الجائزِ أن يكونَ لوجودٍ واحدٍ مّا ـ بحسب نشآتِه المختلفةِ ـ ماهيّاتٌ مختلفةٌ ومراتبُ متفاوتةٌ، كالعلمِ، فإنَّ علمَنا إذا تعلّقَ بالخارجِ منّا، هو كيفٌ نفسانيٌّ، وإذا تعلّقَ بنفوسِنا جوهرٌ نفسانيٌّ، وعلمُ العقلِ بذاتِه جوهرٌ عقليٌّ، وعلمُ الواجبِ بذاتِه واجبٌ بالذات، وعلمُ الممكنِ بذاتِه ممكنٌ بالذات. فكونُ الإرادةِ التي فينا نفسانيّاً، لا يدفعُ كونَ إرادةِ الواجبِ لفعلِه هو علمَه الذاتي.

ثمّ إنّ من المسلّمِ أنّ الفاعلَ المختارَ لا يفعلُ ما يفعلُ إلاّ بإرادةٍ ومشيئةٍ، والواجبُ تعالى فاعلٌ مختارٌ، فلهُ إرادةٌ لفعلِه، لكنّ الإرادةَ التي فينا ـ وهي الكيفُ النفسانيُّ ـ غيرُ متحقّقةٍ هناك، وليس هناك إلاّ العلمُ وما يلزمُه من الاختيارِ، فعلمُه تعالى هو إرادتُه، فهو تعالى مريدٌ بما أنّه عالمٌ بعلمِه الذي هو عينُ ذاته.

قلتُ: الذي نتسلّمُه أنّ الفاعلَ المختارَ من الحيوانِ لا يفعلُ ما يفعلُ إلاّ عن علمٍ بمصلحةِ الفعلِ وإرادةٍ بمعنى الكيفِ النفساني. وأنّ الواجبَ تعالى لا يفعلُ ما يفعلُ إلاّ عن علمٍ بمصلحةِ الفعل.

وأمّا أنّ هذا العلمَ الذي هناك وجودُه وجودُ الإرادةِ والمشيئةِ، وإن لم يكنْ ماهيّتُه هي الكيفَ النفسانيَّ فغيرُ مسلّمٍ. نعم، لنا أن ننتزعَ الإرادةَ من مقامِ الفعلِ كسائرِ الصفاتِ الفعليّةِ - كما تقدّمَت الإشارةُ إليه في البحثِ عن صفاتِ الفعلِ وسيجيءُ -.

وبالجملةِ: لا دليلَ على صدقِ مفهومِ الإرادةِ على علمِ الواجبِ تعالى بالنظام الأصلحِ، فإنّ المرادَ بمفهومِها: إمّا هو الذي عندَنا فهو كيفيّةٌ نفسانيّةٌ مغايرةٌ للعلم، وإمّا مفهومٌ آخرُ يقبلُ الصدقَ على العلمِ بأنّ الفعلَ خيرٌ، فلا نعرفُ للإرادةِ مفهوماً كذلك. ولذا قدّمنا أنّ القولَ بأنّ علمَ الواجبِ تعالى بالنظامِ الأحسنِ إرادةٌ منه، أشبهُ بالتسمية.

ولا ينبغي أن يُقاسَ الإرادةُ بالعلمِ الذي يقالُ: إنّه كيفيّةٌ نفسانيّةٌ، ثمّ يُجرّدَ عن الماهيّةِ ويجعلَ حيثيّةً وجوديّةً عامّةً موجودةً للواجبِ تعالى وصفاً ذاتياً هو عينُ الذات، وذلك لأنّا لو سلّمنا أنّ بعضَ مصاديقِ العلم - وهو العلمُ الحصوليُّ - كيفٌ نفسانيٌّ، فبعضٌ آخرُ من مصاديقِه - وهو العلمُ الحضوريُّ - جوهرٌ أو غيرُ ذلك، وقد تحقّقَ أنّ المفهومَ الصادقَ على أكثرِ مِن مقولةٍ واحدةٍ، وصفٌ وجوديٌّ غيرُ مندرجٍ تحتَ مقولةٍ، منتزعٌ عن الوجودِ بما هو وجودٌ، فللعلمِ معنىً جامعٌ يهدي إليه التحليلُ، وهو حضورُ شيءٍ لشيء.

فإن قلتَ: لو كانتِ الإرادةُ لا يُعرَفُ لها معنىً إلاّ الكيفيّةَ النفسانيّةَ التي في الحيوان، فما بالُها تُنتزعُ من مقام الفعلِ ولا كيفيّةَ نفسانيّةَ هناك؟ فهو الشاهدُ على أنّ لها معنىً أوسعَ من الكيفيّةِ النفسانيّةِ، وأنّها صفةٌ وجوديّةٌ كالعلم.

قلتُ: اللفظُ كما يُطلقُ ويُرادُ به معناهُ الحقيقي، كذلك يُطلقُ ويُرادُ به لوازمُ المعنى الحقيقي وآثارُه المتفرّعةُ عليه توسّعاً. والصفاتُ المنتزعةُ من مقامِ الفعل لما كانتْ قائمةً بالفعل، حادثةً بحدوثِ الفعلِ، متأخّرةً بالذاتِ عن الذاتِ القديمةِ بالذاتِ، استحالَ أن تتّصفَ بها الذاتُ الواجبةُ بالذاتِ، سواءٌ كان الاتّصافُ بنحوِ العينيّةِ أو بنحوِ العروضِ ـ كما تبيّنَ في ما تقدّمَ ـ إلاّ أن يُرادَ بها لوازمُ المعنى الحقيقيِّ وآثارُه المتفرّعةُ عليه توسّعاً.

فالرحمةُ ـ مثلاً ـ في ما عندَنا تأثّرٌ وانفعالٌ نفسانيٌّ من مشاهدةِ مسكينٍ محتاجٍ إلى كمالٍ كالعافيةِ والصحّةِ والبقاءِ، ويترتّبُ عليه أن يرفعَ الراحمُ حاجتَه وفاقتَه، فهي صفةٌ محمودةٌ كماليّةٌ. ويستحيلُ عليه تعالى التأثّرُ والانفعالُ، فلا يتّصفُ بحقيقةِ معناها، لكن تُنتزعُ من ارتفاعِ الحاجةِ والتلبُّسِ بالغنى مثلاً أنّها رحمة، لأنّه من لوازمِها. وإذ كان رحمةً لها نسبةٌ إليه تعالى، اشتُقَّ منها صفةُ الرحيم صفةَ فعلٍ له تعالى. والأمرُ على هذا القياس.

والإرادةُ المنسوبةُ إليه تعالى منتزعةٌ من مقامِ الفعل، إمّا مِن نفسِ الفعلِ الذي يوجدُ في الخارجِ، فهو إرادةٌ ثمّ إيجابٌ ثمّ وجوبٌ ثمّ إيجادٌ ثمّ وجودٌ، وإمّا من حضورِ العلّةِ التامّةِ للفعل، كما يُقالُ عندَ مشاهدةِ جمعِ الفاعل أسبابَ الفعلِ ليفعلَ، إنّه يريدُ كذا فعلاً.

إشكالات حول قدرته تعالى

الإشكال الأوّل: إنّ ما ذُكر من القدرة في الواجب يتقوّم بثلاثة عناصر ـ في ضوء ما ذكره المصنّف ـ وهي المبدئيّة والعلم والاختيار، وهذا المعنى يكشف عن خلوّ الذات الإلهيّة من الإرادة ومن ثمّ لا ينسجم تعريفكم للقدرة مع التعريف الذي ذكره الفلاسفة وهو أنّ القدرة إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فإنّ تعريف الفلاسفة للقدرة يتضمّن إثبات أنّ الإرادة صفة ذاتيّة للواجب تعالى، لأنّ المشيئة هي الإرادة، بقرينة قول المصنّف في الصفحة اللاّحقة وهو أنّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلاّ بإرادة ومشيئة، والواجب تعالى فاعل مختار، فله إرادة لفعله، وحيث إنّ الإرادة مقوّمة للقدرة التي هي صفة ذاتيّة للواجب تعالى، فتكون الإرادة صفة ذاتيّة للواجب أيضاً.

إن قلت: تقدّم أنّ الإرادة كيف نفسانيّ، وهو مستحيل ثبوته للواجب تعالى؟

قلت: إنّ الفلاسفة فسّروا الإرادة بأنّها العلم بالنظام الأصلح، وليست كيفاً نفسانياً؛ قال صدر المتألّهين: «وأمّا إرادة الله فعند الحكماء هي عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل. فإنّ هذا العلم من حيث إنّه كافٍ في وجود النظام الأتمّ ومرجّح لطرف وجودها على عدمها إرادة، والعلم فينا أيضاً إذا تأكّد يصير سبباً للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيّق العرْض إذا غلبه توهّم السقوط يصير سبباً لسقوطه، ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمّة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سبباً لوجود الكائنات»[1].

وأجيب عن ذلك: إنّ الفلاسفة بعد أن فسّروا الإرادة بأنّها العلم بالنظام

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٤، ص١١٤.

الأصلح، رجع تعريفهم للقدرة إلى تعريفنا لها، حيث إنّنا قلنا إنّ القدرة تتضمّن قيوداً ثلاثة هي: المبدئيّة للفعل والعلم والاختيار، وهذا ما يؤول إليه تعريف الحكماء للقدرة أيضاً؛ ببيان: أنّهم دلّوا على مبدئيّة الفعل بقوله: «فعل» وعلى العلم بقولهم «شاء» فإنّ المشيئة وإن كانت هي الإرادة، إلاّ أنّهم فسّروا الإرادة بالعلم بالنظام الأصلح، مضافاً إلى أنّ العلم أيضاً يلازم الاختيار كما سيأتي من المصنّف لاحقاً «وليس هناك إلاّ العلم وما يلزمه من الاختيار».

وبهذا يتّضح أنّ تفسير الفلاسفة للقدرة يرجع إلى ما ذكرناه من أنّ قيود وعناصر القدرة هي المبدئيّة والعلم والاختيار. ولكن بعد تطويلهم للمسافة لأنّهم قالوا المشيئة بمعنى الإرادة والإرادة بمعنى العلم بالنظام الأصلح، ثمّ انتهوا إلى نفس النتيجة التي انتهينا إليها، فما ذهبوا إليه كأنّه أكلٌ من القفا.

نعم، الذي يرد على تفسير الفلاسفة للقدرة أنّهم فسّروا الإرادة بأنّها العلم بالنظام الأصلح وهو أشبه بالتسمية؛ إذ إنّ العلم ليس من مصاديق الإرادة لأنّ مفهوم العلم شيء ومفهوم الإرادة شيء آخر.

الإشكال الثاني: هذا الإشكال مؤلّف من كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فهي أنّنا نقول إنّ الإرادة كالعلم الذي هو نحو من الوجود، لا من الماهيّات، فكما أنّ العلم قد يكون واجباً كالواجب تعالى وقد يكون ممكناً، والممكن قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً، فكذلك الإرادة، فقد تكون ممكنة كالإرادة التي عند الإنسان التي هي كيف نفساني ممكن، أمّا الإرادة عند الواجب تعالى فتكون واجبة عين ذاته تعالى. هذا من جهة الكبرى وهي إمكان كون الإرادة عند الواجب تعالى واجبة.

أمّا من جهة الصغرى أي بيان المصداق، فهي أنّ الفاعل المختار، وهو الواجب تعالى، لا يفعل إلاّ بإرادة ومشيئة، وإرادة الواجب ومشيئته لا يعقل أن تكون من الكيف النفساني، كما هو واضح لأنّ الكيف النفساني ماهيّة ممكنة

والواجب تعالى منزّه عن الماهيّة والإمكان كما تقدّم، فلابدّ أن نفسّر الإرادة بلازمها وهو العلم بالنظام الأصلح، فهو تعالى مريد بما هو عالم بعلمه الذي هو عين ذاته.

أجاب المصنّف عن هذا الإشكال بكلتا مقدّمتيه على نحو اللفّ والنشر غير المرتّب، فيُجيب أوّلاً عن الصغرى ثمّ ينتقل إلى إبطال كبرى الاستدلال.

• والجواب عن الصغرى ـ وهي أنّ الواجب تعالى فاعل مختار، والفاعل المختار لا يفعل إلاّ عن علم وإرادة ـ فهو غير تامّ؛ إذ لا دليل على أنّ الفاعل المختار مطلقاً لا يفعل الفعل إلاّ عن علم بالمصلحة وإرادة.

نعم، عندنا أي الفاعل الحيواني المختار لا يفعل الفعل إلاّ عن علم بالمصلحة وإرادة لذلك الفعل، لكن هذا لا يدلّ على أنّ الواجب تعالى لابدّ أن يكون فعله مسبوقاً بالعلم والإرادة بهذا المعنى.

نعم الواجب تعالى لابدّ أن يكون فعله عن علم بالمصلحة، أمّا كون هذا العلم بالمصلحة هو الإرادة والمشيئة فهذا لا دليل عليه.

إذن لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح؛ لأنّ المراد من مفهوم الإرادة عندنا إمّا كيف نفساني، وهو مغاير لمفهوم العلم، وإمّا مفهوم آخر يقبل الصدق على الواجب تعالى بأن يعلم تعالى أنّ الفعل خير ومصلحة، لكنّنا لا نعرف للإرادة مفهوماً بهذا المعنى، ولذا قلنا إنّ قول الفلاسفة بإرجاع الإرادة إلى العلم بالنظام الأصلح هو أشبه بالتسمية، وبحثنا ليس بحثاً لفظيّاً، وإنّما بحث في المعنى والمفهوم، إذن مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم.

قال المصنّف في حاشيته على الأسفار: «الحقّ أنّه لو كان بين كيفيّاتنا النفسانيّة كيفيّة متميّزة متخلّلة بين العلم الجازم وبين الفعل باسم الإرادة فهو القصد وهو ميل نفساني نحو الفعل، نظير ميل الجسم الطبيعي من مكان إلى

مكان، وليس من الشوق أو الشوق المؤكّد في شيء كما سيجيء، وليس هو العلم، وإن كانت الصفات والأحوال النفسانيّة ـ كالحبّ والبغض والرّضا والسخط والحزن والسرور وغيرها ـ علميّة شعوريّة لأنّ الإرادة لو كانت أمراً متميّزاً في نفسها فهي متخلّلة بين العلم والفعل فليست هي فينا العلم.

ومن هنا يظهر أنّا لو جرّدناها من شوائب النقص وأجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى؛ لأنّ مفهومها غير مفهوم العلم، ولا ينفع التجريد مع تغاير المفهومين بخلاف تجريد معنى العلم مثلاً فإنّه وإن تبدّلت خصوصيّاته وحدوده بالتجريد حتّى عاد وجوداً واجبياً منفيّاً عنه جميع خصائص الكيفيّة النفسانيّة الخاصّة، لكن معناه الأصلي وهو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الإجراء على ما كان عليه قبل.

ويظهر أيضاً أنّها لو أخذت صفة له تعالى بعد التجريد كانت صفة فعل نظير الخلق والإيجاد والرحمة منتزعة عن مقام الفعل، فتماميّة الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سمّيت إرادة له، فهو مراد له تعالى، وإذا نسبت إليه كانت إرادة منه فهو مريد، كما أنّ كلّ ما يستكمل به الشيء في بقائه رزق، فالشيء مرزوق وهو تعالى رازق وهكذا.

وعلى هذا جرى الكتاب العزيز في ما استعمله من لفظ الإرادة والمشيئة كقوله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (القصص: ٥) وقوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا ﴾ (الكهف: ٨٢) وقوله: ﴿فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ﴾ (المائدة: ١٧) وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس: ٨٢) إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا ما ذكره هو وغيره من الحكماء الإلهيّين من أمر الإرادة الذاتيّة وأقاموا عليه البرهان فهو حقّ، لكن الذي تثبته البراهين أنّ ما سواه تعالى تستند إلى قدرته التي هي مبدئيّته المطلقة للخير وعلمه بنظام الخير، وأمّا تسمية العلم

بالخير والأصلح إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا.

نعم، قام البرهان على أنّه واجد لكلّ كمال وجوديّ، وهذا لا يوجب تخصيص الإرادة من بينها بالذِّكر في ضمن الصفات الذاتيّة. وبالجملة ما ذكروه حقّ من حيث المعنى وإنّما الكلام في إطلاق لفظ الإرادة وانطباق ما جرّد من مفهومها على صفة العلم، والبحث كما ترى أشبه باللفظي»[١].

• أمّا الجواب عن الكبرى ـ وهي أنّ الإرادة كالعلم الذي هو نحوٌ من الوجود، فكما أنّ العلم قد يكون واجباً وممكناً فكذلك الإرادة، فهو قياسٌ مع الفارق؛ لأنّنا لو سلّمنا كون بعض مصاديق العلم الحصولي كيفاً نفسانياً ـ[٢] لكن له أي للعلم مصاديق أخرى وهو العلم الحضوري الذي هو جوهر نفساني عندنا وجوهر عقليّ عند العقول المجرّدة، وقد تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة كالعلم الذي يصدق على مقولة الكيف ـ العرض ـ ومقولة الجوهر يكون وصفاً وجوديّاً أي غير مندرج تحت مقولة، وإنّما ينتزع من الوجود بما هو وجود، كما قال المصنّف: «إنّ الماهيّة الواحدة لا تندرج تحت أكثر من مقولة واحدة، فلا يكون شيء واحد جوهراً وكمّاً معاً، ولا كمّاً وكيفاً معاً، وهكذا. ويتفرّع عليه أنّ كلّ معنى يوجد في أكثر من مقولة واحدة فهو غير داخل تحت المقولة، إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجنساً بجنسين متباينين أو أجناس متباينة، وهو مُحال. ومثله ما يصدق من المفاهيم على الواجب والممكن جميعاً»[٣].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة العلاّمة الطباطبائي مصدر سابق: حاشية رقم (٣)، ج٦، ص٣١٥.

(٢) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢، ص٢٩١.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٨٩.

وبنفس المضمون ورد في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة[١]. فللعلم معنى جامع للجوهر والعرض، خلافاً للإرادة التي لا تكون إلاّ كيفاً نفسانياً وعرضاً.

وعلى هذا الأساس فقد ثبت بالدليل أنّ العلم ثابت للواجب والممكن معاً، مشترك بينهما بالاشتراك المعنوي مع الاختلاف في مصاديقه، ففي الممكن يكون كيفاً نفسانياً وفي الواجب وصفاً ذاتيّاً عين الذات المقدّسة وهو العلم بالنظام الأصلح.

أمّا الإرادة فإنّكم لم تثبتوا أنّ للواجب تعالى إرادة، كما للإنسان إرادة لكي نقول إنّ مفهوم الإرادة واحد مع اختلاف المصاديق في الواجب والممكن، كما في العلم.

إذن لكي يتمّ القول بأنّ الإرادة عند الواجب بمعنى العلم بالنظام الأصلح وعند الممكن بمعنى الكيف النفساني، لابدّ من إثبات الإرادة للواجب بالمرتبة السابقة، وعلى هذا فلا يصلح قياس الإرادة مع العلم.

إن قلت: قولكم بأنّ الإرادة لا مصداق لها إلاّ الكيف النفساني، لا ينسجم مع ما تقولونه من أنّ للواجب صفة فعليّة وهي الإرادة، منتزعة من مقام الفعل؛ لأنّ الإرادة بمعنى الكيف النفساني يستحيل ثبوتها للواجب، فلابدّ أن يكون للإرادة مصداق آخر غير الكيف النفساني، وهذا المعنى خلف قولكم من أنّ الإرادة لا مصداق لها إلاّ الكيف النفساني.

قلت: تقدّم أنّ الصفات الفعليّة ليست صفات حقيقيّة للواجب وإنّما هي صفات للفعل وتنسب إلى الواجب لانتساب الفعل للواجب تعالى.

فالصفات الفعليّة هي صفات للفعل ومن المحال أن تكون صفات للواجب تعالى؛ لأنّه لو كانت الصفات الفعليّة صفات للواجب فلابدّ أن تكون إمّا

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٥٨.

صفات ذاتيّة وهو محال؛ للزوم كون الذات متأخّرة عن نفسها، لأنّ الصفات الفعليّة متوقّفة على وجود الفعل وهو حادث متأخّر عن الواجب تعالى.

وإمّا تكون صفات عارضة على الواجب تعالى، إلاّ أنّه يستلزم كون الذات المتعالية محلاً للأعراض المتغيّرة الحادثة، فيكون الواجب من قبيل الماهيّات التي قد يوجد لها عرض وقد لا يوجد؛ ممّا يستلزم توصيفه تعالى بوصف إمكانيّ، وهو محال كما تقدّم من أنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، وعلى هذا يتّضح استحالة اتّصاف الواجب تعالى بالإرادة لا بنحو العينيّة ولا بنحو العروض للذات المقدّسة.

نعم، يمكن اتّصاف الواجب بالإرادة مجازاً وبنوع من التوسّع، من قبيل صفة الرحمة، فالإنسان يتأثّر تأثّراً قلبيّاً حينما يرى مسكيناً محتاجاً إلى عناية ويسمّى هذا الإنسان رحيماً، مقابل الإنسان القاسي القلب الذي يرى مثل هذه الحالات ولا يتأثّر بها. والواجب تعالى رحيم أيضاً، لكنّه ليس بمعنى التأثّر والانفعال الذي يحصل للإنسان، بل الواجب تعالى يتّصف بلازم الرحمة وهو رفع حاجة المحتاج، وذلك أنّنا حينما نحلّل صفة الرحمة نجد أنّ لهذه الصفة لازماً وهو رفع حاجة المحتاج، والواجب تعالى يتّصف بلازم هذا الصفة وهي رفع حاجة المحتاج، ويطلق على هذا اللازم أيضاً بأنّه رحمة فيُقال إنّ الواجب رحيم. أمّا حقيقة صفة الرحمة وهي التأثّر والانفعال فيستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى.

فصفة الرحمة لها مدلول مطابقيّ وهو التأثّر والانفعال، ولها مدلول التزاميّ وهو رفع حاجة المحتاج. والواجب حينما يطلق عليه بأنّه رحيم فليس بالمدلول المطابقي وإنّما بالمدلول الالتزامي، وهذا نوع من التوسّع في المعنى من قبيل التوسّع والادّعاء السكاكي في علم الأصول، الذي يعني التوسعة في المصداق، وهكذا الأمر بالنسبة لجميع الصفات الفعليّة فإنّنا نستعملها

ونطلقها على الواجب لا بمعانيها الحقيقيّة، وإنّما بنوع من التوسّع لأنّها صفات للفعل حقيقة لا صفات للواجب تعالى.

مثلاً حينما نقول: الواجب تعالى مريد فليست الإرادة بحسب المعنى الحقيقي وإنّما بنوع من التوسّع في المعنى، لأنّ الإرادة كيفٌ نفسانيّ يستحيل اتّصاف الواجب تعالى بها، لكن حيث إنّ الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامّة فيلزمها أمران:

اللازم الأوّل: تحقّق الفعل بعدها، فالفعل يسبقه إرادة ثمّ إيجاب ثمّ وجوب ثمّ إيجاد ثمّ وجود.

اللازم الثاني: تماميّة العلّة.

وتطلق الإرادة على الواجب تعالى بأحد هذين اللازمين:

إمّا إطلاقه باللازم الأوّل وهو تحقّق الفعل بعد الإرادة فهو لأجل أنّ الإيجاد عين الوجود ـ كما تقدّم من أن لا فرق بينهما إلاّ بالاعتبار ـ والوجود عين الفعل لا عين الفاعل، هذا بالنسبة إلى اللازم الأوّل.

إمّا إطلاق الإرادة على الواجب باللازم الثاني ـ وهو تحقّق العلّة التامّة ـ فيُقال إنّ الواجب مريد بمعنى أنّ الفعل قد تحقّقت علّته التامّة بجميع شرائطها وارتفاع موانعها، إذ إنّ تحقّق العلّة التامّة لها لازم وهو إرادة الواجب لهذا الفعل.

تعليقات على المتن

• قوله ﵀: «في قدرته تعالى».

«للقدرة مصاديق مختلفة حسب اختلاف مراتب الفواعل في الوجود، فإذا كانت لبعض مصاديقها لوازم وتوابع تلحق الفاعل لأجل ما تقتضيه نوعيّته، فليس يعني ذلك وجود مثل هذه اللواحق في جميع المصاديق، فإنّ لذوي النفوس المتعلّقة بالمادّة خصائص لا توجد في غيرها من الفواعل ذوي القدرة،

لأنّ تلك الخصائص إنّما تلزم لضعف مرتبة وجودها، وليست من شأن ما هو أقوى وجوداً منها، وذلك كما في الإنسان مثلاً، حيث يتوقّف فعله الاختياري على التصوّر والتصديق والشوق والإرادة، فهذه المبادئ إنّما تتحقّق فيه لأجل كونه ذا نفس متعلّقة بالمادّة، وأمّا المجرّد التامّ فعلمه حضوريّ وليس من قبيل التصوّر والتصديق، كما أنّه منزّه عن الكيف النفساني والشوق إلى ما يفقده.

والحاصل أنّ حقيقة القدرة هي المبدئيّة للفعل الملازمة للعلم والاختيار، وهي متحقّقة في الواجب تعالى على ما يليق بساحة قدسه، فعلمه ليس أمراً زائداً على ذاته كما سبق تحقيقه، كما أنّ اختياره ليس بحدوث إرادة في ذاته سبحانه»[١].

• قوله ﴿﴾: «من المعاني».

المراد من المعنى الصفة لا المفهوم.

• قوله ﴿﴾: **«إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجوديّة القدرة»**.

هذه صغرى الاستدلال، أمّا كبراه فتأتي بعد ذلك وهي قوله: «وقد تحقّق أنّ كلّ كمال وجوديّ في الوجود فإنّه موجود للواجب تعالى...» وقد اعترض بينهما بيان حقيقة القدرة عند الإنسان.

• قوله ﴿﴾: **«انفعال الشيء عن غيره، شديداً كان أو ضعيفاً»**.

الانفعال الشديد كما في الشمع، والانفعال غير الشديد كما في الحديد.

• قوله ﴿﴾: **«فلا تسمّى مبدئيّة الفواعل الطبيعيّة...»**.

الفاء هنا فيها احتمالان: الأوّل أنّها للسببيّة، والثاني أنّها للتفريع لقوله بعد سطرين: «فليست مبدئيّة الإنسان».

• قوله ﴿﴾: **«من حيث إنّه فاعل»**.

هذا القيد وهو «من حيث إنّه فاعل» لأجل إخراج ما إذا كان الفعل خيراً للفاعل أو علم الفاعل بكونه خيراً، ولكن لا من حيث إنّه هذا الفاعل، كما

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، رقم: ٤٤٢، ص٤٥١.

هو الحال في الإنسان بالنسبة لأفعاله الطبيعيّة البدنيّة، حيث إنّ النفس في مرتبة القوى الطبيعيّة هي الفاعل لتلك الأفعال، وهي بمرتبتها المجرّدة تعلم أنّ هذه الأفعال خير لها، لا بمرتبتها الطبيعيّة، لأنّها فيها عادمة للشعور.

• قوله ﷺ: «انبعث الفاعل إليه بذاته».

وهذا هو الاختيار، لأنّ الاختيار عند المصنّف هو الانبعاث الحاصل من العلم بكون الفعل خيراً له، فلو انبعث الفاعل مجبراً على ذلك فليس ذلك الفاعل بقادر.

• قوله ﷺ: «فلا قدرة مع الإجبار».

الفاء هنا تحتمل أنّها للسببيّة والتفريع.

• قوله ﷺ: «القادر مختار بمعنى أنّ الفعل إنّما يتعيّن له».

هذه العبارة إشارة إلى أنّ المراد الاختيار لا كما فسّره جمهور المتكلّمين أي بمعنى تساوي نسبة الفعل إلى الفعل والترك لكي يتنافى مع وجوب المعلول بالعلّة التامّة، بل الاختيار هو بمعنى وجوب الفعل بإيجاب نفس الفاعل لا بإجبار مجبر.

• قوله ﷺ: «فالخير محبوب مطلقاً مشتاق إليه إذا فقد».

هذه العبارة إشارة إلى الفرق بين الحبّ والشوق من جهة المتعلّق، فإنّ الحبّ يتعلّق بالموجود والمفقود، أمّا الشوق فلا يتعلّق إلاّ بالمفقود.

• قوله ﷺ: «قد تحقّق».

في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

• قوله ﷺ: «لا سبيل لتطرّق الشوق إليه».

لأنّه يلزم التغيّر في الواجب تعالى.

• قوله ﷺ: «الإرادة بهذا المعنى مع المراد».

أي بمعنى أنّها كيفيّة نفسانيّة حاصلة بعد العلم والشوق ومتقدّمة على

الفعل، والمقصود من كونها مع المراد هو المعيّة الزمانيّة، وهو لا ينافي تقدّمها على المراد رتبة بمعنى التقدّم بالطبع لأنّها من العلل الناقصة للمعلول.

• **قوله ﷺ: «الواجب تعالى مبدأ فاعلي لكلّ موجود بذاته».**

هذا شروع في البرهان الثاني لإثبات قدرته تعالى.

• **قوله ﷺ: «وما أوردنا من الكلام يجري في العقول المجرّدة أيضاً».**

أي المقصود من الكلام هو التعليل المتقدّم في الصفحة السابقة وهو أنّ الفعل يكون كمالاً للفاعل فينبعث إليه بنفسه لا بإيجاب مقتض من غيره، وهذا يجري في الواجب وفي العقول المجرّدة، لكن مع الفرق بين الذاتي والممكن.

• **قوله ﷺ: «من الجائز أن يكون لوجود واحد ما».**

أي لحقيقة واحدة وسنخ واحد، لا بوجود شخصيّ واحد.

• **قوله ﷺ: «كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل».**

في الفصل العاشر من هذه المرحلة.

• **قوله ﷺ: «سيجيء».**

في آخر هذا الفصل.

• **قوله ﷺ: «لو سلّمنا».**

هذا التعبير للإشارة إلى عدم التسليم بكون العلم الحصولي من مقولة الكيف، حيث أنكر ذلك المصنّف تبعاً لصدر المتألّهين.

• **قوله ﷺ: «قد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة».**

تحقّق ذلك في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة والفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة.

• **قوله ﷺ: «فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفيّة نفسانيّة هناك؟».**

هذا إشكال المستشكل بأنّه لو كانت الإرادة لا معنى لها إلاّ الكيفيّة

النفسانيّة التي في الإنسان، فكيف تصدق الإرادة على الواجب مع عدم وجود الكيفيّة النفسانيّة في الواجب؟

• قوله تتل: «توسّعاً».

أي مجازاً، لكن لا بنحو المجاز في الكلمة ـ كما يذهب إليه الجمهور ـ بل بنحو المجاز السكاكي.

• قوله تتل: «سواء كان الاتّصاف بنحو العينيّة أو بنحو العروض».

أمّا استحالة الاتّصاف بنحو العينيّة، فلأنّه يلزم صيرورة الذات حادثة متأخّرة عن نفسها لأنّ الصفات الفعليّة متوقّفة على وجود الفعل، ووجود الفعل متأخّر عن الواجب تعالى كما هو واضح.

أمّا استحالة العروض فلزوم كون الذات المتعالية فيها الاستعداد والانفعال وهو من لوازم المادّة.

• قوله تتل: «وإذا كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتقّ منها صفة الرحيم».

بمعنى المنسوب إلى الرحمة، وليس المتّصف بالرحمة، وهكذا في سائر صفات الفعل فإنّها جميعاً من صيغ النسبة.

تتمّة بحث الإرادة والاختيار

في ما يلي نقدّم لمحة إجماليّة حول بعض المسائل المرتبطة ببحث الإرادة التي لم يشر إليها المصنّف في المتن، إذ إنّ بحث الإرادة الإلهيّة من الأبحاث التي أثارت اختلافات كثيرة بين الفلاسفة والاتّجاهات الكلاميّة المتنوّعة، ولعلّ بحث الإرادة من أكثر المسائل الفلسفيّة تعقيداً.

أقسام الإرادة

لأجل بيان حقيقة الإرادة ينبغي بيان أقسامها أوّلاً:

تنقسم الإرادة إلى قسمين: تكوينيّة و تشريعيّة.

الإرادة التكوينيّة

لكي يتّضح معنى الإرادة التكوينيّة ينبغي تحليل الإرادة عند الإنسان، وهو يقتضي تقديم مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الإنسان فاعل علميّ.

المقصود من كون الإنسان فاعلاً علمياً هو أن يكون لعلمه دخل في فعله، قبال الفاعل بالطبع الذي لا يكون لعلمه دخل في فعله، كالإنسان الذي يكون عالماً بفعل المعدة وهو عمليّة هضم الطعام لكنّه لا دخل لعلمه بفعل المعدة، أو لا يكون له علم بفعله كالنار فإنّها تفعل الإحراق من دون أن يكون لها علم بالإحراق.

فالإنسان فاعل علميّ، ولعلمه دخل في أفعاله الاختياريّة بنحو لو لم يشأ لم يتحقّق منه الفعل في الخارج، فلو لم يشأ الأكل لما أكل، بخلاف علم الإنسان بعمل المعدة فإنّه يعلم بعمليّة الهضم لكن ليس لعلمه هذا دخلٌ في فعل المعدة.

إذن حاصل هذه المقدّمة هو أنّ الإنسان فاعل علميّ بالنسبة لأفعاله الاختياريّة قِبال الفاعل بالطبع.

المقدّمة الثانية: الإنسان واجد لبعض الكمالات وفاقد لأخرى.

هذه المقدّمة لعلّها واضحة إذ الإنسان في هذا العالم يكون واجداً لبعض الكمالات كالوجود والحياة ونحوها، وفاقداً لكمالات أخرى كثيرة، وقد يحصل على بعضها من خلال مسيرته في هذه الحياة وقد لا يحصل، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨)،أي فطر الإنسان على حبّ الكمال، نعم قد يخطئ الإنسان في تشخيص مصداق الكمال، ولكن لا يوجد إنسان لا يطلب الكمال.

في ضوء هاتين المقدّمتين ـ وهما الإنسان فاعل علميّ، وأنّه باحث عن

الكمال الفاقد له ـ إذا تصوّر الإنسان فعلاً من الأفعال ثمّ صدّق بأنّ هذا الفعل لو تحقّق منه في الخارج سوف يحصل على كمال وفائدة له، فسيحصل له شوق وميل لذلك الفعل ومن ثمّ يحصل له عزم وتصميم وتحريك العضلات لإيجاد ذلك الفعل، وهذا العزم وتحريك العضلات لإيجاد الفعل يُطلق عليه الإرادة التكوينيّة.

وعلى هذا الأساس تكون الإرادة أمراً اختيارياً، إذ لعلّ الإنسان يحصل له شوق وميل نحو الفعل، لكن لا يحصل له إجماع عزم وتصميم وتحريك العضلات لإيجاد ذلك الفعل في الخارج، كما في الصائم مثلاً فإنّه يحصل له شوق نحو الأكل، لكن لا تحصل له إرادة لتناول الطعام.

إذن مبادئ الإرادة عند الإنسان هي التصوّر والتصديق والشوق.

ومن هنا يتّضح أنّ المراد من الإرادة التكوينيّة هو أن لا يتوسّط بينها وبين تحقّق الفعل في الخارج إرادة فاعل آخر.

الإرادة التشريعيّة

وهي الإرادة التي يتوسّط بينها وبين تحقّق الفعل في الخارج إرادة فاعل آخر، فالإنسان إذا أراد أن يشرب الماء مثلاً فهو يتصوّر الفعل وهو شرب الماء ثمّ يحصل له تصديق بالفائدة وهي الإرواء، ثمّ يحصل له شوق إلى شرب الماء، عند ذلك إن أراد تحريك عضلات يده ورفع الماء وشربه فهذه إرادة تكوينيّة، وإذا توسّط بين تحقّق المراد ـ وهو شرب الماء ـ وبين إرادته لتناول الماء إرادة فاعل علميّ مختار آخر ـ كما لو قلت لزيد ائتني بالماء ـ فتسمّى إرادة تشريعيّة.

فالفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة هي: إن توسّط بين تحقّق الفعل إرادة فاعل علميّ مختار آخر فهي إرادة تشريعيّة وإلاّ فهي إرادة تكوينيّة.

وبهذا يتبيّن أنّ الإرادة عند الإنسان تلازم فقدان الكمال؛ إذ لو لم يكن فاقداً للكمال فلا تحصل لديه إرادة؛ لأنّ منشأها فقدان الكمال، وحيث إنّ

الإنسان طالب لكماله، يحصل له شوق وإرادة لذلك الكمال بمجرّد أن يعلم بأنّ فعلاً ما له دخل في كماله.

الفرق بين الإرادة والمشيئة

لا فرق بين الإرادة والمشيئة إلاّ بالاعتبار، كالفرق بين الوجود والإيجاد، فإنّ المعلول لو نسب إلى فاعله يسمّى إيجاداً، وإذا نظر إليه بما هو موجود من الموجودات يسمّى وجوداً. فالوجود والإيجاد شيء واحد، لكن يختلفان بالاعتبار، فكذلك الإرادة والمشيئة فإنّهما شيء واحد، لكن يختلفان بالاعتبار، فإذا نسب الشيء المراد إلى الفعل يسمّى إرادة، وإذا نسب إلى الفاعل تسمّى مشيئة. فالإرادة هي النسبة إلى المراد وهو الفعل، والمشيئة هي النسبة إلى المريد وهو الفاعل.

وعند الرواية الواردة في الكافي في باب الإرادة والمشيئة «عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: شاء وأراد وقدّر وقضى؟ قال: نعم. قلت: وأحبّ؟ قال: لا. قلت: وكيف شاء وأراد وقدّر وقضى ولم يحبّ؟ قال: هكذا خرج إلينا»[١] علّق المصنّف بقوله: «لا ريب أنّ لنا في أفعالنا الاختياريّة مشيئة وإرادة وتقديراً وقضاء وهو الحكم البتّي، وحيث عدّ الله سبحانه الموجودات أفعالاً لنفسه صادرة عن علمه وقدرته، لم يكن بدّ من أن نذعن في فعله بالجهات التي لا يخلو عنها فعل اختياريّ بما أنّه فعل اختياريّ، من المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء، فالمشيئة والإرادة هما المعنى الذي لابدّ في الفعل الاختياري من تحقّقه في نفس الفاعل منّا بعد العلم وقبل الفعل، وهذا المعنى من حيث ارتباطه بالفاعل يسمّى مشيئة، ومن حيث ارتباطه بالفعل يسمّى إرادة...»[٢].

---

(١) الأصول من الكافي: كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، الحديث ٢، ج١ ص١٥٠.

(٢) تعليقة العلاّمة الطباطبائي على أصول الكافي: ج١ ص١٥٠.

تحرير محل النزاع في الإرادة

لا ريب أنّ الإرادة بالمعنى المتقدّم ـ وهو إجماع العزم والحزم المسبوق بشوق أكيد... ـ يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى؛ لأنّ الإرادة بالمعنى المتقدّم تلازم فقدان الكمال، والواجب تعالى يستحيل أن يكون فاقداً لأيّ كمال، بل هو واجد لكلّ كمال ولا يشذّ عنه كمال من الكمالات كما تقدّم، وعلى هذا فلا يحصل للواجب شوق إلى الفعل؛ لأنّ الشوق يلازم فقدان الكمال، وإذا أوجد تعالى شيئاً ما فإنّ الكمال في ذلك الفعل إنّما يعود إلى الفعل نفسه لا إلى الفاعل، هذا كلّه في ما يتعلّق بالإرادة التكوينيّة، فلا توجد للواجب تعالى إرادة تكوينيّة بمعنى إجماع العزم والحزم المسبوق بشوق أكيد.

الإرادة التي تثبت للواجب تعالى بمعنى آخر

تقدّم أنّ الإرادة التكوينيّة بالمعنى المتقدّم يستحيل أن يتّصف بها الواجب تعالى لأنّها لا تكون إلاّ للفاقد للكمال كما تبيّن ممّا تقدّم.

لكن هنالك معنى آخر للإرادة تصدق على الواجب تعالى وهي الإرادة الفعليّة، وهي صفة فعليّة منتزعة من مقام الفعل كما تقدّم بيانه في الفصل التاسع.

فإنّنا حينما نرى الفعل الخارجي نصفه بأنّه مرادٌ لله تعالى وأنّ إرادته تعالى تجلّت بإيجاد ذلك الفعل، وهذا معنى أنّ الإرادة صفة فعل، وهو المعنى الذي أشارت إليه الروايات التي تقول بأنّ إرادته إحداثه وأنّ المشيئة محدثة، ومن هذه الروايات:

١ ـ عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال: «سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «لا يكون شيء إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى. قلت: ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل. قلت: ما معنى قدّر؟ قال: تقدير الشيء من طوله

وعرضه. قلت: ما معنى قضى؟ قال: إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»[١].

٢ ـ عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلاّ لمراد معه، لم يزل (الله) عالماً قادراً ثمّ أراد»[٢].

٣ ـ عن بكير بن أعين قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: علم الله ومشيئته هما مختلفان أو متّفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة. ألا ترى أنّك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله، فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم الله السابق للمشيئة»[٣].

وهنا تنطبق ضابطة الشيخ الكليني في التمييز بين الصفات الذاتيّة والفعليّة وحاصلها أنّ الله تعالى إذا اتّصف بصفة وبنقيضها فهي صفة فعل، ومن الواضح أنّ الإرادة والمشيئة يمكن أن يتّصف بها الواجب وبنقيضها، فقد يريد ويشاء، وقد لا يريد ولا يشاء في عالم التكوين، وكذا في عالم التشريع فهو تعالى يريد الطاعة ولا يريد المعصية، وإن كان حديثنا مختصّاً بالإرادة التكوينيّة.

ومن المحال أن يوجد في دار الوجود شيء ولم يرده تعالى تكويناً؛ لأنّه إذا لم يرد شيئاً، لا يوجد؛ لأنّ الإرادة والمشيئة يعني الإحداث ومع عدم الإرادة والمشيئة فلا إحداث، فكلّ ما في الوجود فهو مُراد له تعالى بالإرادة التكوينيّة، ولا تنافي بين إرادة الله للفعل تكويناً وبين عدم إرادته لذلك الفعل تشريعاً.

كما أنّ الإرادة التكوينيّة للواجب لفعل من الأفعال لا يستلزم إجبار العبد على ذلك الفعل كما سيأتي بيانه في الفصل اللاحق.

٤ ـ عن صفوان بن يحيى قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: الحديث ١، ج١ ص١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: كتاب التوحيد، باب الإرادة أنها من صفات الفعل، الحديث ١، ج١ ص١٠٩.

(٣) المصدر نفسه: الحديث ٢، ج١ ص١٠٩.

من الله ومن الخلق؟ فقال: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك لأنّه لا يروي ولا يهمّ ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّة عنه وهي صفات الخلق، فإرادة الله الفعل، لا غير ذلك، يقول له: كُن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما أنّه لا كيف له»[1]؛ يعني إجماع العزم المسبوق بشوق وتصوّر وتصديق، والمقصود من الضمير يعني أنّ الإنسان يتأمّل فيحصل له تصوّر وتصديق، وبعد ذلك يحصل له إرادة وعزم للفعل، وهذا المعنى ينفيه الإمام عليه السلام عن الواجب تعالى فيقول: «إرادته إحداثه»، أمّا سبب كون إرادته إحداثه أي فعله، فقال عليه السلام: «لأنّه لا يروي ولا يهمّ ولا يفكّر» إذ لا معنى للباري تعالى أن يتروّى ويتأمّل ويفكّر ويكون له ضمير ونحو ذلك.

٥ ـ عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئة محدثة»[2].

وهذه المشيئة والإرادة ليست تلك التي تقدّم الكلام عنها والتي يستحيل اتّصاف الباري بها، وإنّما هذه الإرادة هي عين فعله تعالى.

وهكذا الأمر بالنسبة لبقيّة الروايات من هذا القبيل التي تثبت أنّ إرادة الله تعالى بمعنى الإرادة الفعليّة لا الإرادة التي يستحيل أن يتّصف بها تعالى وهي التي تكون مسبوقة بالشوق والتصوّر والتصديق.

هل للواجب تعالى إرادة تشريعيّة؟

إنّ الروايات تثبت أنّ للواجب تعالى إرادة تشريعيّة، ومن هذه الروايات: عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إنّ لله إرادتين

(١) المصدر نفسه: الحديث ٣، ج١ ص١٠٩.

(٢) المصدر نفسه: الحديث ٧، ج١ ص١١٠.

ومشيئتين: إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، أوما رأيت أنّه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك، ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه، ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى»(١).

ومن الواضح أنّ عطف المشيئة على الإرادة هو عطف تفسير، كما تقدّم أنّ الإرادة هي المشيئة، والاختلاف بالاعتبار فقط. ومعنى قوله ينهى ويأمر، فهذه إشارة إلى الإرادة التشريعيّة، وأمّا قوله يشاء ولا يشاء فهو إرادة تكوينيّة. فالله تعالى نهى آدم عن أكل الشجرة، فهو تعالى لم يرد أكل الشجرة تشريعاً وإن أراد ذلك تكويناً، لأنّه لو لم يشأ ذلك لاستحال أكل آدم عليه السلام من الشجرة.

وسيأتي في الفصل اللاّحق أنّ ذلك لا يستلزم الجبر، ولا منافاة بين المشيئة والإرادة التكوينيّة للفعل وبين النهي التشريعي عن ذلك الفعل.

وعلّق المصنّف على هذه الرواية بقوله: «للمشيئة والإرادة انقسام إلى الإرادة التكوينيّة الحقيقيّة والإرادة التشريعيّة الاعتباريّة، فإنّ إرادة الإنسان التي تتعلّق بفعل نفسه، نسبة حقيقيّة تكوينيّة تؤثّر في الأعضاء الانبعاث إلى الفعل، ويستحيل معها تخلّفها عن المطاوعة إلاّ لمانع، وأمّا الإرادة التي تتعلّق منّا بفعل الغير كما إذا أمَرنا بشيء أو نهينا عن شيء، فإنّها إرادة بحسب الوضع والاعتبار لا تتعلّق بفعل الغير تكويناً، فإنّ إرادة كلّ شخص إنّما تتعلّق بفعل نفسه عن طريق الأعضاء والعضلات.

ومن هنا كانت إرادة الفعل أو الترك من الغير لا تؤثّر في الفعل بالإيجاد والإعدام، بل تتوقّف على الإرادة التكوينيّة من الغير بفعل نفسه حتّى يوجد أو يترك عن اختيار فاعله لا عن اختيار آمره وناهيه.

وإذا عرفت ذلك علمت أنّ الإرادتين يمكن أن تختلفا من غير ملازمة،

---

(١) الأصول من الكافي: كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، الحديث ٤، ج١ ص١٥١.

كما أنّ المعتاد بفعل قبيح، ربما ينهى نفسه عن الفعل بالتلقين، وهو يفعل من جهة إلزام ملكته الرذيلة الراسخة، فهو يشاء الفعل بإرادة تكوينيّة ولا يشاؤه بإرادة تشريعيّة، ولا يقع إلاّ ما تعلّقت به الإرادة التكوينيّة، والإرادة التكوينيّة هي التي يسمّيها عليه السلام بإرادة حتم، والتشريعيّة هي التي يسمّيها بإرادة عزم.

وإرادته تعالى التكوينيّة تتعلّق بالشيء من حيث هو موجود، ولا موجود إلاّوله نسبة الإيجاد إليه تعالى بوجوده بنحو يليق بساحة قدسه تعالى، وإرادته التشريعيّة تتعلّق بالفعل من حيث إنّه حسن وصالح غير القبيح الفاسد، فإذا تحقّق فعل موجود قبيح كان منسوباً إليه تعالى من حيث الإرادة التكوينيّة بوجه، ولو لم يرده لم يوجد، ولم يكن منسوباً إليه تعالى من حيث الإرادة التشريعيّة، فإنّ الله لا يأمر بالفحشاء.

فقوله عليه السلام: «إنّ الله نهى آدم عليه السلام عن الأكل وشاء ذلك، وأمر إبراهيم عليه السلام بالذبح ولم يشأ» أراد بالأمر والنهي التشريعيّين منهما، وبالمشيئة وعدمها التكوينيّين منهما.

معنى آخر للإرادة

ذكرنا أنّ الإرادة قد تستعمل ويُراد بها عقد العزم على إنجاز فعل ما، وهي الموجودة في النفوس المتعلّقة بالمادّة، وتعتبر علامة على الفصل الحقيقي للحيوان وهو «المتحرّك بالإرادة» وهو المصطلح عليه بالفاعل بالقصد، وهي حادثة ومسبوقة بالتصوّر والتصديق والشوق، ومن الواضح أنّ الإرادة ـ بهذا المعنى ـ لا يمكن نسبتها إلى الواجب تبارك وتعالى، لما يترتّب عليه من توالٍ فاسدة، كتركّب الذات وكونه ذا ماهيّة والتغيّر في ذاته المستلزم لكونها مادّية ذات قوى واستعدادات، إلى غير ذلك.

وقد تستعمل بمعنىً آخر يرادف الحبّ والرغبة، وهي أيضاً من قبيل الكيفيّات النفسانيّة في النفوس الحيوانيّة والإنسانيّة، إلاّ أنّها يمكن نسبتها إلى

الحقّ أيضاً لكن بعد تجريدها ممّا يلازمها من النقائص. فتكون من هذه الجهة كالعلم الذي يشمل من ناحيةٍ العلم الذاتي الإلهي، ويشمل من ناحية أخرى العلوم الحصوليّة للإنسان التي تعتبر من قبيل الكيفيّات النفسانيّة كما هو المشهور.

بناءً على هذا المعنى، فإنّه يمكن عدّ الإرادة إحدى الصفات الذاتيّة لله تعالى، وقد صرّح بذلك أساطين الحكمة.

قال الشيخ: «بل هو عالم بكيفيّة نظام الخير في الوجود، وأنّه عنه، وعالم بأنّ هذه العالميّة يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً. وعاشق ذاته التي هي مبدأ كلّ نظام خير من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنّه لا يتحرّك إلى ذلك عن شوق فإنّه لا ينفعل منه البتّة، ولا يشتاق شيئاً لا يطلبه.

فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد إلى غرض»[1].

وقال الشيرازي: «الإرادة والمحبّة معنىً واحد كالعلم، وهي في الواجب تعالى عين ذاته، وهي بعينها عين الداعي، وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه، وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان، فإنّها كثيراً ما تنفكّ عن قدرته ـ التي هي صحّة الفعل كالمشي والكتابة وغيرهما وتركه ـ وهي أيضاً غير الداعي الذي يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقّع من فعل الكتابة مثلاً أو على تركه كالضرّ المترتّب على فعلها.

فهذه الثلاثة ـ أعني القدرة والإرادة والداعي ـ متعدّدة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متّحدة في حقّ الباري سبحانه، وكلّها عين الذات الأحديّة، وفي الإنسان زائدة عليه»[2].

وقال الداماد: «إن شاكلتنا في ما هممنا بفعله أنّا نتصوّره فنتعرّف تعرّفاً

---

(١) الإلهيّات من كتاب الشفاء، الفصل السابع من المقالة الثامنة: ص٣٩٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٣٤٠.

ظنيّاً أو تخيليّاً أو علميّاً، أنّ فيه صلاحاً أو منفعةً أو محمدة ومنقبة، وبالجملة خيريّة ما بالقياس إلى جوهر ذاتنا أو بالقياس إلى قوّة مّا من قوانا، فينبعث من ذلك شوق إليه. فإذا قوي الشوق وتأكّد الإجماع، اهتزّت القوّة الشوقيّة والإرادة المتجدّدة أي الإجماع المنبعث منها، فحرّكنا القوّة المحرّكة التي في العضلات، وهنالك تتحرّك الأعصاب والأعضاء الأدَوية، ثمّ محرّك الآلات الخارجة إلى تحصيله.

والحاصل فإنّ المعنى الذي هو فينا إدراك الفعل وإدراك وجه الخير فيه، غير المعنى الذي هو سبيل تحصيله، وهو الشوق ومرتبته المتأكّدة التي هي الإجماع والإرادة، إذ إنّها أفعالنا بالآلات، وهي ليست تتحرّك إلاّ بالشوق، وما به رضانا بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العائد إلينا فيه.

فأمّا القيّوم الحقّ سبحانه، فإذ جلّ جنابه عن أن يكون فعله بالآلة، وعن أن تتصوّر له خيريّة مّا غير حاصلة له في مرتبة ذاته بذاته، إذ ليس يُعقل أن يستكمل ويتجمّل أو يهتزّ ويبتهج ذاته بمعنى مّا هو وراء مرتبة ذاته، فلا محالة ليس يصحّ أن يكون له شوق إلى شيء أصلاً.

فإذن ما به رضاه بمقدوراته ومجعولاته، هو نفس علمه بها، وبأنّها خيرات في أنفسها، لا بأنّ لها خيريّة مّا عائدة إليه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وهذا العلم هو بعينه ذاته الحقّ بالفعل من كلّ جهة، وهو عين الإرادة والاختيار.

فإذن هو سبحانه شاء بنفس مرتبة ذاته، وبعلم هو نفس مرتبة ذاته، لا بهامة ومشيئة تعرض ذاته، ومعنىً واحدٌ منه، هو ذاته وعلمه بذاته هو إدراك المجعولات والعلم بوجه الخير فيها، وهو السبيل إلى الجعل والصنع والإبداع والإفاضة.

فكما فينا تترتّب حركة القوّة الشوقيّة على نفس تصوّرنا الشيء واعتقادنا أنّه نافع أو صواب بالقياس إلينا، من دون أن يتوسّط بين التصوّر والاعتقاد

وبين اهتزاز الشوق إرادة أخرى غير نفس ذلك الاعتقاد، ففي العالم الوجوبي والصقع الربوبي، يترتّب الجعل والإفاضة على نفس علمه سبحانه بالشيء، وأنّه خيرٌ في نفسه وخليقٌ بنظام الوجود، من غير أن يتوسّط بينهما شوق وهمامة وقصد واهتزاز.

فإذن ليس هناك إرادة أخرى وراء ذلك العلم الذي هو نفس مرتبة الذات، فهو سبحانه بذاته يعلم الخيرات ويرضاها فيفعلها ويخلقها ويصنعها ويفيضها جوداً ورحمةً وطولاً وامتناناً، فهو سبحانه في إرادته واختياره أعلى وأمجد من الاختيار الذي للمختارين من مفطوريه ومربوبيه»[١].

وبهذا يثبت أنّ إسناد الإرادة إلى الواجب يكون على وجهين:

أحدهما: كصفة ذاتيّة أزليّة، وهي حبّه الذاتي لذاته ولآثاره من حيث خيريتها.

ثانيهما: كصفة فعليّة حادثة، وهي معنىً منتزع من مقام الفعل بالنظر إلى أنّ صدوره ليس جبريّاً عن كُره، بل له منشأ في ذاته تعالى، هو حبّه للخير وعلمه بوجه خيريّته.

وممّا تقدّم يتبيّن:

أوّلاً: أنّ الإرادة بمعنى الكيفيّة الحادثة الحالّة فيه لا يمكن إثباتها للواجب تعالى، من هنا أرجع مشهور الحكماء الإرادة إلى العلم بالنظام الأصلح، وهذا ما صرّح به الشيخ في إلهيّات الشفاء حيث أشار إلى وحدتها مفهوماً في مورد الواجب تعالى، قال: «فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنا أنّ العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له»[٢].

وهذا ما ناقش فيه المصنّف حيث قال: «إنّه أشبه بالتسمية».

---

(١) كتاب القبسات، مصدر سابق: ص٣٢٢.

(٢) الإلهيّات من كتاب الشفاء، الفصل السابع من المقالة الثامنة: ص٣٩٤.

فالأولى إرجاعها إلى الحبّ، فإنّه أوفق باللغة والعرف، وهو ما قبله الشيخ في مواضع أخرى من كلامه. قال في التعليقات: «ولمّا كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه صفتها ـ أي معشوقة ـ فإنّه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنياً به، لأنّه عاشق ذاته ومريد الخير له»[1].

وهذا ما أكّده الشيرازي في الأسفار قال: «إنّ الإرادة الأزليّة هي التي يتبعها وجود الموجودات، كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره، فمن أحبّ شخصاً مثلاً أحبّ جميع لوازمه وآثاره وأفعاله على سبيل التبعيّة، فالله يحبّ كلّ شيء مجعول منه تبعاً لمحبّة ذاته. فهذه هي إرادته الخالية عن الشين. ومن اعتقد غير ذلك في حقّ إرادة الله فقد عدل عن منهج الصواب وألحد في صفاته وأسمائه».

وثانياً: إنّ استعمال الإرادة كصفة فعليّة لا ينفي استعمالها كصفة ذاتيّة، ووزان ذلك وزان استعمال الخالق كصفة فعليّة واستعماله بمعنى مبدأ الخلق الراجع إلى القدرة الذاتيّة، بل وزان العلم المستعمل على وجهين.

معنى الاختيار عند الواجب تعالى وأقسامه

لكي يتّضح معنى كون الواجب تعالى مختاراً لابدّ من بيان معاني الاختيار.

ذكروا للاختيار أربعة معان:

المعنى الأوّل: الاختيار مقابل الجبر، وهو عبارة عن كون الفاعل ذي الشعور يفعل الفعل على أساس رغبته ومن دون أن يكون مجبوراً أو مقهوراً من قبل فاعل آخر.

المعنى الثاني: وهو أن يكون للفاعل رغبتان متضادّتان فيرجّح أحدهما على الأخرى، وهذا المعنى من الاختيار مساوٍ للانتخاب، ويعتبر الأساس

---

(١) التعليقات، ابن سينا: ص١٥٧ ـ ١٦٠.

والملاك للثواب والعقاب.

المعنى الثالث: وهو قبال الفعل الإكراهي الذي يأتي نتيجة لضغط الآخرين وتهديدهم، فيختار الإنسان المكره الفعل، ففي هذه الحالة يكون الإنسان مختاراً في الحقيقة؛ إذ بإمكانه أن لا يمتثل لإرادة الآخرين وإن تعرّض للأذى أو القتل.

المعنى الرابع: وهو قبال الفعل الاضطراري، وذلك أن يكون انتخاب الفعل من قبل الفاعل نتيجة لضيق إمكاناته، فيبيع داره مثلاً لأجل علاج ولده، أو يأكل الميتة في زمان القحط، فإنّ فعله هذا باختياره لكن نتيجة لظروف معيّنة اضطرّته لذلك الفعل.

إذن الاختيار قد يُطلق في قِبال الجبر، وقد يُطلق قبال الفعل الإكراهي، وقد يطلق قبال الفعل الاضطراري، وقد يطلق في مورد ترجيح أحد الفعلين على الآخر أو إحدى الرغبتين على الأخرى.

وبعد بيان معاني الاختيار نأتي لنرى أيّاً من هذه المعاني يمكن أن يطلق على الواجب تعالى.

أمّا المعنى الأوّل ـ وهو كون الاختيار قبال الجبر ـ: فهو يطلق على الواجب تعالى كما هو واضح، فهو تعالى مختار بهذا المعنى؛ إذ لا يوجد موجود غيره تعالى يستطيع أن يجبره على فعل معيّن؛ لأنّ أيّ موجود آخر غير الواجب، فهو إمّا معلول للواجب تعالى أو معلول لواجب آخر، فإن كان معلولاً للواجب تعالى فيكون متأخّراً رتبةً عن الواجب تعالى، والمتأخّر لا يمكن أن يجبر المتقدّم؛ لأنه قبل الإيجاد ليس بموجود حتّى يمكن أن يجبر الواجب على ذلك الفعل، لأنّه يلزم تقدّم المتأخّر وهو محال؛ للزومه أن يكون الشيء متأخّراً ومتقدّماً في آن واحد وهو محال.

أمّا كون المجبر معلولاً لواجب آخر، فهو باطل؛ لأنّ أدلّة وحدانيّة

الواجب تبطله.

إذن: الله تعالى مختار بالمعنى الأوّل، أي أنّه تعالى ليس مجبراً على فعل من الأفعال، لعدم وجود من يجبره، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

أمّا المعنى الثاني من الاختيار ـ وهو ترجيح إحدى الرغبتين على الأخرى ـ: فلا يصدق على الواجب تعالى، إذ ليس للواجب رغبتان متضادّتان لكي يرجّح إحداهما على الأخرى، فإنّ الرغبات المتضادّة إنّما توجد في الموجودات غير الواجب تعالى؛ إذ لا يعقل أن يكون للواجب رغبات متضادّة.

فهذا المعنى من الاختيار مسلوب عن الواجب تعالى، ولا يعني ذلك أنّه سلب لكمال من الكمالات؛ لأنّ الاختيار بهذا المعنى نقص، وسلب النقص عن الواجب كمال، كما هو الحال في قولنا إنّ الواجب ليس بجاهل، فكذلك سلب الاختيار بهذا المعنى يعني سلب نقص لا سلب كمال.

أمّا المعنى الثالث من الاختيار وهو قبال الإكراه على الفعل: فإنّه يصدق على الواجب تعالى؛ لأنّ هذا المعنى من الاختيار وهو قبال الإكراه على الفعل كمال، والواجب تعالى لا يشذّ عنه كمال من الكمالات؛ إذ لا يوجد من يكره الواجب على فعل ما.

أمّا الاختيار بالمعنى الرابع ـ وهو الاختيار قبال الاضطرار ـ: فهو يصدق على الواجب تعالى أيضاً؛ لأنّ الاختيار بهذا المعنى كمال وجوديّ، كما هو واضح، والواجب تعالى لا يشذّ عنه كمال كما تقدّم، إذ لا توجد ظروف تحيط بالواجب تضطرّه إلى فعل معيّن.

وبهذا يتّضح أنّ الاختيار بالمعنى الأوّل وهو قبال الجبر والمعنى الثالث وهو قبال الإكراه والمعنى الرابع وهو قبال الاضطرار يتّصف بها الواجب تعالى، فالواجب لا مجبر ولا مكره ولا مضطرّ، والذي يهمّنا في المقام من هذه المعاني هو المعنى الأوّل وهو أنّ الواجب تعالى ليس بمجبر.

ومن حاصل ما تقدّم من بحث الإرادة والاختيار يتّضح أنّ الواجب تعالى ليس مريداً بالإرادة التكوينيّة بالمعنى المتقدّم ـ أي الإرادة التي تلازم الفقدان ـ لكنّه تعالى مختار بالمعنى الأوّل والثالث والرابع.

ومن ثمّ يترتّب على ذلك أنّ نفي الإرادة الملازمة للفقدان لا يستلزم نفي الاختيار عنه تعالى، فقد يثبت الاختيار ولا تثبت الإرادة للواجب بالمعنى المتقدّم.

خلاصة الفصل الثالث عشر

١ ـ عرّف المصنّف القدرة بأنّها إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ويتضمّن هذا التعريف قيوداً ثلاثة: وهي مبدئيّة الفاعل للفعل وعلم الفاعل بالمصلحة في الفعل والاختيار.

وفي قدرة الحيوان كالإنسان تضاف إلى هذه القيود قيود أخرى كالشوق والإرادة.

ولا يخفى أنّ الواجب تعالى منزّه عن قيديّة الشوق والإرادة، لأنّ الشوق يلازم الفقدان والاستعداد وهو مستحيل بحقّ الواجب تعالى، أمّا الإرادة فهي كيف نفسانيّ، والباري تعالى منزّه عن الاتّصاف به.

٢ ـ الدليل الأوّل على قدرة الواجب تعالى يتألّف من مقدّمتين:

الصغرى: القدرة من الكمالات الوجوديّة.

الكبرى: الواجب تعالى واجد لكلّ كمال وجوديّ بنحو أعلى وأشرف.

النتيجة: القدرة عين الواجب تعالى بالنحو الذي ينسجم مع الواجب من كونه تعالى منزّهاً عن النقص، كالتصوّر والتصديق والشوق والإرادة التي هي كيف نفسانيّ.

٣ ـ الدليل الثاني على قدرة الواجب تعالى: هو دليل تفصيليّ لقيود القدرة من المبدئيّة والعلم والاختيار. فالواجب تعالى مبدأ لكلّ عالم الإمكان،

ومبدئيّته عين ذاته، أمّا العلم بالفعل فهو عين ذاته أيضاً كما هو واضح. أمّا الاختيار فهو عين الذات المقدّسة كذلك، فهو تعالى الذي يختار بذاته لا بإيجاب غيره.

٤ ـ إن قيل: إنّ التعريف المتقدّم للقدرة المتضمّن للقيود الثلاثة من المبدئيّة والعلم والاختيار، لا يتضمّن إثبات الإرادة للواجب تعالى، في حين إنّ تعريف الفلاسفة للقدرة وأنّها «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» يتضمّن إثبات الإرادة للواجب تعالى، كما هو اضح من قولهم: إن شاء أي إن أراد.

وأجاب المصنّف عن هذا الإشكال بأنّ تفسيرهم للقدرة يرجع إلى تفسيرنا للقدرة أيضاً، إلاّ أنّهم فسّروا الإرادة بالنظام الأصلح وهو تغيير في التعبير والتسمية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

٥ ـ إشكال آخر مفاده أنّ الإرادة تثبت للواجب كما تثبت للممكن، كالعلم الذي يثبت للواجب وللممكن أيضاً مع الاختلاف في المصداق.

أجاب المصنّف: بأنّ العلم ثبت للواجب وللممكن بالدليل فيكون مفهوماً مشتركاً بالاشتراك المعنوي، أمّا الإرادة فلم تثبت للواجب تعالى، لكي تكون مشتركاً معنويّاً كالعلم، وعلى هذا فإنّ قياس الإرادة مع العلم قياسٌ مع الفارق.

٦ ـ إشكال آخر مفاده أنّ تعريفكم للإرادة بأنّها كيفٌ نفسانيّ، لا يتلاءم مع كون الإرادة من الصفات الفعليّة للواجب، لأنّ الواجب تعالى منزّه عن الماهيّات.

وأجاب المصنّف: بأنّ اتّصاف الواجب تعالى بالصفات الفعليّة هو بنوع من التوسّع، وإلاّ فإنّ الإرادة في الحقيقة صفة للفعل لا للفاعل، نعم تنسب إلى الواجب تعالى لانتساب الفعل إليه .

الفصل الرابع عشر

في أنّ الواجبَ مبدأُ لكلِّ ممكنٍ موجود

وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الذي حقّقتُه الأصولُ الماضيةُ، هو أنّ الأصيلَ من كلِّ شيءٍ وجودُه، وأنّ الموجودَ ينقسمُ إلى واجبٍ بالذاتِ وغيرِه، وأنّ ما سوى الواجبِ بالذاتِ ـ سواءٌ كان جوهراً أو عرضاً، وبعبارةٍ أخرى: سواءٌ كان ذاتاً أو صفةً أو فعلاً ـ لهُ ماهيّةٌ ممكنةٌ بالذات متساويةُ النسبةِ إلى الوجودِ والعدمِ، وأنّ ما شأنُه ذلك يحتاجُ في تلبُّسِه بأحدِ الطرفينِ من الوجودِ والعدمِ، إلى مرجّحٍ يعيّنُ ذلك ويوجبُه ـ وهو العلّةُ الموجبةُ ـ. فما من موجودٍ ممكنٍ إلاّ وهو محتاجٌ في وجودِه ـ حدوثاً وبقاءً ـ إلى علّةٍ توجبُ وجودَه وتوجدَه، واجبةٍ بالذاتِ أو منتهيةٍ إلى الواجبِ بالذاتِ، وعلّةُ علّةِ الشيءِ علّةٌ لذلك الشيء.

فما من شيءٍ ممكنٍ موجودٍ سوى الواجبِ بالذات، حتّى الأفعالِ الاختياريّةِ، إلاّ وهو فعلُ الواجبِ بالذات، معلولٌ له بلا واسطةٍ أو بواسطةٍ أو وسائطَ.

ومن طريقٍ آخرَ: قد تبيّنَ في مباحثِ العلّةِ والمعلولِ: أنّ وجودَ المعلولِ بالنسبةِ إلى العلّةِ وجودٌ رابطٌ غيرُ مستقلّ، متقوّمٌ بوجودِ العلّة. فالوجوداتُ الإمكانيّةُ ـ كائنةً ما كانت ـ روابطُ بالنسبةِ إلى وجودِ الواجبِ بالذاتِ، غيرُ مستقلّةٍ عنه، محاطةٌ له ـ بمعنى ما ليسَ بخارجٍ ـ فما في الوجودِ إلاّ ذاتٌ واحدةٌ مستقلّةٌ، به تتقوّمُ هذه الروابطُ وتستقلُّ. فالذواتُ وما لها من الصفاتِ والأفعالِ أفعالٌ له.

فهو تعالى قريبٌ لكلّ فعلٍ ولفاعلِه. وأمّا الاستقلالُ المتراءى من كلِّ علّةٍ إمكانيّةٍ بالنسبةِ إلى معلولها، فهو الاستقلالُ الواجبيُّ الذي لا استقلالَ دونَه بالحقيقة.

ولا منافاةَ بينَ كونِه تعالى فاعلاً قريباً ـ كما يفيدُه هذا البرهانُ ـ وبين كونِه فاعلاً بعيداً ـ كما يفيدُه البرهانُ السابقُ المبنيُّ على ترتُّبِ العللِ، وكونِ علّةِ علّةِ الشيءِ علّةً لذلكَ الشيءِ ـ فإنّ لزومَ البُعدِ مقتضى اعتبارِ النفسيّةِ لوجودِ ماهيّاتِ العللِ والمعلولاتِ، على ما يفيدُه النظرُ البدويُّ، والقُربُ هو الذي يفيدُه النظرُ الدقيقُ.

ومن الواضح أن لا تدافعَ بينَ استنادِ الفعلِ إلى الفاعلِ الواجبِ بالذاتِ، والفاعلِ الذي هو موضوعُه ـ كالإنسانِ مثلاً ـ فإنّ الفاعليّةَ طوليّةٌ لا عَرَضيّة.

الغرض من عقد هذا الفصل

هذا البحث من متمّمات عموم قدرة الحقّ تعالى، وقد تقدّم هذا البحث أيضاً في الفصل الثامن من مرحلة العلّة والمعلول تحت عنوان «لا مؤثّر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلاّ الله» وإن اختلف العنوان في الموضعين؛ لأنّ البحث في هذا الفصل في قدرته تعالى وهي بمعنى مبدئيته، بينما كان البحث في مرحلة العلّة والمعلول في العلّة الفاعلة وأنّ المؤثّر ـ أي معطي الوجود ومفيضه ـ هو الواجب تعالى. ومن هنا يتّضح أنّ البحثين في الموضعين لا يختلفان من حيث المحتوى وإن اختلفا بالعنوان، وممّا يدلّ على ذلك أنّ البرهانين اللذين أقامهما المصنّف في هذا الفصل واستدلّ بهما على عموم قدرته ومبدئيّته تعالى لكلّ ممكن الوجود، هما نفس البرهانين اللذين استدلّ بهما في مرحلة العلّة والمعلول على عدم وجود مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى.

ولا يخفى أنّ الغرض من تكرار هذا الفصل هو إثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختياريّة للإنسان، وحلّ مسألة الجبر والتفويض.

ولكي يتّضح غرض المصنّف من عقد هذا الفصل ينبغي تقديم مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الفرق بين التوحيد الأفعالي والتوحيد الفعلي

إنّ الفرق بين التوحيد الأفعالي والتوحيد الفعلي يتلخّص بما يلي:

إنّ معنى التوحيد الفعلي هو أنّ الفعل الصادر من الواجب تعالى بصورة مباشرة، واحد وليس بكثير.

إذ إنّ هنالك آراء متعدّدة في المقام، فالبعض يقول إنّ الواجب تعالى صدر منه فعل واحد، في ضوء قاعدة أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، ورأيٌ آخر للمتكلّمين يقول: إنّ الواجب تعالى يخلق ما يشاء في عرض واحد.

ورأيٌ ثالث لصدر المتألّهين يقول: إنّ الواجب تعالى صدر منه فعل واحد في عين الكثير وكثير في عين الواحد.

ويسمّى هذا البحث بالتوحيد الفعلي أي إنّ الفعل الصادر من الواجب تعالى أهو واحد أم متعدّد؟ وهو بحث خارج عن محلّ كلامنا المنصبّ حول عموم قدرته تعالى.

أمّا التوحيد الأفعالي فهو يعني أنّ ما من فعل في الوجود، طبيعيّاً كان أم اختياريّاً، وسواء صدر من موجود مجرّد أم من موجود مادّي، إلا ويقع بإرادته تعالى في حدوثه وبقائه، وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى، وهو معنى أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى، وهو التوحيد الفاعلي، الذي هو محور كلامنا في هذا الفصل.

فالغرض من عقد هذا الفصل هو إثبات عموم قدرته تعالى بمعنى: أنّ الفاعل لكلّ الأشياء والأفعال واحد حقيقة، قِبال الثنويّة القائلين بوجود إلهين، إله الخير وإله الشرّ، وقِبال المعتزلة القائلين بتعدّد الفاعل والخالق، كما سيأتي.

المقدّمة الثانية: تنوّع البحث في مسألة الجبر والاختيار

حاصل هذه المقدّمة هو بيان أنّ مسألة الجبر والاختيار تُبحث في مقامين:

المقام الأوّل: وهو البحث في أنّ الفعل الذي يصدر من الإنسان سواء قلنا إنّ فاعله الإنسان وحده أم الواجب وحده أم هما معاً، أيصدر بالاختيار أم بالاضطرار؟ فعلى أساس القاعدة القائلة بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد وأنّها غير قابلة للتخصيص. فإن كان صدور الفعل بالوجوب فيها إذا تحقّقت علّته التامّة، يكون صدور الفعل من الإنسان بالاضطرار، وإن كان الإنسان مصدر هذا الفعل، وبعبارة أخرى: يكون الإنسان موجَباً ـ بالفتح ـ لا أنّه فاعل موجِب بالكسر، وهذا البحث خارج عن محلّ كلامنا.

المقام الثاني: في بيان من هو فاعل الفعل الاختياري الصادر من الإنسان: الإنسان أم الواجب تعالى أم شيء آخر؟

وفي المقام ثلاث نظريّات، هي:

١. نظريّة الأشاعرة القائلة: بأنّ الفاعل هو الواجب تعالى فقط، وعلى هذا يكون الإنسان مجبراً في أفعاله كما سيأتي بيانه.

٢. نظريّة المعتزلة وحاصلها: أنّ الفاعل هو الإنسان فقط.

٣. نظريّة الأمر بين الأمرين: وهي نظريّة الإماميّة.

وعلى هذا الأساس فلو ثبت أنّ الخالق واحد، تنشأ مشكلة الجبر بالنسبة إلى الإنسان في أفعاله الاختياريّة، وأنّه فاعل أم ليس بفاعل؟ وكيف لا ينسب إليه الفعل مع استحقاقه للثواب والعقاب؟

وبهذا يتّضح أنّ الغرض من عقد هذا الفصل ما يلي:

١ ـ إثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختياريّة الصادرة من الإنسان.

٢ ـ حلّ مسألة الجبر في أفعال الإنسان الاختياريّة.

١. الأدلّة على عموم قدرته تعالى

أقام المصنّف دليلين لإثبات عموميّة قدرته تعالى، وأنّ جميع الأفعال تنتهي إليه تعالى، وهذا هو المقصود من التوحيد الأفعالي الذي يعبَّر عنه بالتوحيد الفاعلي.

الدليل الأوّل: يبتني هذا الدليل ـ على مبنى المشّاء القائلين بالإمكان الماهوي ـ على عدّة مقدّمات تقدّم الكلام عنها في الأبحاث السابقة:

المقدّمة الأولى: الوجود أصيل، كما تقدّم في المرحلة الأولى.

المقدّمة الثانية: الوجود ينقسم إلى وجود واجب ووجود ممكن، كما تقدّم في المرحلة الثالثة.

المقدّمة الثالثة: كلّ ما سوى الواجب فهو ممكن، حيث ثبت في ما تقدّم

انحصار الوجود الواجبي بالله تعالى، وأنّ جميع ما سوى الواجب تعالى فهو ممكن سواء كان جوهراً أم عرضاً، صفةً أم فعلاً.

المقدّمة الرابعة: إنّ الممكن يحتاج في تلبّسه بالوجود إلى علّة. أي الممكن بالإمكان الماهوي لابدّ أن يحتاج إلى علّة، كما تقدّم، وعلّة الممكن إمّا واجب الوجود، وهو المطلوب، وإمّا غيره تعالى، ولابدّ أن ينتهي إلى الواجب بالذات؛ لاستحالة الدور والتسلسل.

النتيجة: إنّ الواجب تعالى علّة لكلّ فعل حدوثاً وبقاءً سواء كان بالواسطة أم بلا واسطة.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل إنّما هو مبنيّ على مبنى المشّاء القائلين بالعلل الطوليّة أي أنّ بعض الأفعال خلقها الواجب تعالى مباشرةً وبلا واسطة، وبعض الأفعال خلق تعالى عللها وتلك العلل خلقت أفعالها، وعلى هذا فالواجب تعالى خلق الإنسان والإنسان خلق أفعاله، وحيث إنّ علّة العلّة للشيء علّة لذلك الشيء، فالواجب تعالى علّة للإنسان ولأفعاله. وهذه هي الطوليّة التي يقول بها المشّاء.

ومن الجدير بالذّكر أنّ هذا الاستدلال تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة وثبت ثمة أنّه تعالى علّة تنتهي إليه العلل كلّها، فما كان من الأشياء فهو تعالى إمّا علّته مباشرةً وإمّا ينتهي إليه بواسطة، فهو تعالى علّة علّته، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، إذن: الواجب تعالى فاعل كلّ شيء، والعلل كلّها مسخّرة.

قال المصنّف في مرحلة العلّة والمعلول: «فهو (تعالى) الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق والقائم بذاته في إيجاده وعلّيته، وهو المؤثّر بحقيقة معنى الكلمة. لا مؤثّر في الوجود إلاّ هو. ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العلّية والإيجاد إلاّ الاستقلال النسبي. فالعلل الفاعليّة في الوجود معدّات

مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل وفاعل الكلّ (تعالى).

هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيلة المتحقّقة بمراتبها في الأعيان، وأمّا بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيّات الجوهريّة والعرضيّة المتلبّسة بالوجود المستقلّة في ذلك، فهو (تعالى) علّة تنتهي إليها العلل كلّها، فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علّته، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علّة علّته، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، فهو (تعالى) فاعل كلّ شيء، والعلل كلّها مسخّرة له»[1].

الدليل الثاني. وهو يستند إلى مبنى الحكمة المتعالية، ويعتمد على عدّة مقدّمات بعضها متّفق عليها بين مبنى المشّاء ومبنى الحكمة المتعالية:

المقدّمة الأولى: الوجود أصيل.

المقدّمة الثانية: الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن.

لكن المقصود من الإمكان على مبنى الحكمة المتعالية ليس الإمكان الماهوي، وإنّما هو الإمكان الفقري، فما سوى الواجب تعالى من الموجودات الإمكانيّة، فهو عين الفقر والحاجة سواء كانت ذاتاً كالإنسان أم صفة كعلم الإنسان أم فعلاً كحركة الإنسان، فالموجودات الإمكانيّة تتقوّم بالغني ذاتاً حدوثاً وبقاءً، وهي وجودات رابطة لا استقلال لها في حدوثها وبقائها.

النتيجة: إنّ كلّ فعل يصدر في الوجود سواء كان اختياريّاً أم لا، فهو فعل للواجب تعالى وهو علّته الفاعلة.

ومن الواضح أنّه في ضوء مبنى الحكمة المتعالية يكون الفاعل القريب والمباشر لكلّ شيء هو الواجب تعالى، لأنّ ما سوى الواجب هو عين الفقر والحاجة والتعلّق بالغني بالذات الذي لا غنيّ غيره، فلا واسطة بينه وبين غيره.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الثامن من المرحلة الثامنة: ص١٧٦.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ ما يُطلق عليه بالعلل الفاعليّة في الوجود إنّما تكون معدّات تقرّب المادّة إلى إفاضة الفاعل الحقيقي وهو الواجب تعالى بإعدادها لقبولها، ومنه يتّضح أنّ إطلاقهم الفاعل على غيره تعالى إنّما هو بحسب النظر البدوي لا النظر الدقّي، كما سيأتي في البحث الآتي.

الفرق بين مبنى المشّاء ومبنى الحكمة المتعالية

أشار المصنّف إلى عدم وجود منافاة بين مبنى المشّاء القائل بالعلل الطوليّة وبين مبنى الحكمة المتعالية القائل بعدم وجود العلل الطوليّة وأنّ واجب الوجود هو الفاعل القريب لجميع الممكنات؛ لأنّ الواجب تعالى فاعل بعيد ـ على مبنى المشّاء ـ هو بالنظر إلى نفس الممكنات وأنّ لها وجوداً مستقلاً في نفسها، وهذا النظر هو النظر البدوي الساذج.

أمّا على مبنى الحكمة المتعالية، فلا يُرى للموجودات الإمكانيّة وجود مستقلّ في نفسها وإنّما هي روابط متعلّقة بوجوده تعالى، وهذا هو النظر الدقّي العميق لحقيقة وجود الممكنات.

أمّا السبب في عدم التنافي بين المبنيين، فهو لأنّ النفسيّة للموجودات الإمكانيّة التي يقول بها المشّاء هي اعتباريّة، أمّا كون الموجودات الإمكانيّة حقيقتها الربط، كما تذهب إليه الحكمة المتعالية فهو ـ أي الربط ـ حقيقيّ، ولا منافاة بين كون المعلول وجوداً رابطاً حقيقة، وبين كونه وجوداً نفسيّاً اعتباريّاً.

وإلى ذلك أشار المصنّف في تعليقته على الأسفار بقوله: «فرق بينه وبين سابقه أنّ في المذهب السابق سلوكاً من طريق الكثرة في الوحدة، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة، فعلى الأوّل للفعل استناد إلى فاعله القريب وإلى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه، والانتساب طوليّ لا عرضيّ، فلا تُبطل إحدى النسبتين الأخرى، ولا يلزم الجبر الباطل؛ لأنّ العلّة الأولى إنّما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار، فلا يقع إلاّ اختياراً ولا

يريد الفعل في نفسه ومن غير واسطة حتّى يبطل به اختيار فاعله وتسقط إرادته. وعلى الثاني للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطة من جهة إحاطته به في مقامه، كما أنّ له استناداً إلى فاعله الممكن ولا يلزم جبر؛ لأنّ إحاطته تعالى بكلّ شيء إحاطة بما هو عليه، والفعل الاختياري في نفسه اختياريّ، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد، هذا وقد ظهر بذلك أنّ المذهبين غير متدافعين»[1].

نعم تختلف المعدّات فيما بينها، فبعضها معدّ مختار كالإنسان، وبعضها معدّ غير اختياريّ.

عدم التنافي بين إسناد الفعل الاختياري إلى الإنسان وإسناده إلى الواجب

يشير المصنّف هنا إلى المسألة الأساسيّة في البحث وهي عدم وجود التنافي بين إسناد الفعل الاختياري إلى الإنسان وبين إسناده إلى الواجب تعالى.

لكي يتّضح المطلوب لابدّ من بيان مقدّمة في أقسام المعدّات، حيث تنقسم المعدّات إلى قسمين:

الأوّل: معدّات حقيقيّة غير اختياريّة، كالنار مثلاً، فإنّها علّة معدّة للاحتراق لكنّها علّة معدّة غير اختياريّة.

الثاني: معدّات اختياريّة كالإنسان في أفعاله الاختياريّة، فإنّه علّة معدّة اختياريّة، من قبيل السائق الذي يقود سيّارة لا محرّك لها وإنّما يدفعها إنسان آخر، فدور السائق هو توجيه السيّارة بواسطة المقود ليهديها إلى حيث يشاء.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ الإنسان مختار في فعله الاختياري، فإذا اختار الفعل فإنّ الواجب تعالى يفيض على أساس ما اختاره وانتخبه، فالاختيار للإنسان هو أنّه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٣٧٢، تعليقة رقم (٢).

فإذا اختار الإنسان المسح على رأس يتيم مثلاً فالواجب تعالى يفيض عليه الفعل، وإذا اختار ضرب اليتيم ظلماً فالواجب يفيض عليه ذلك الفعل أيضاً، فكلا الفعلين للواجب تعالى، لكن أحدهما وهو مسح رأس اليتيم مأمور به فيكون طاعة، والآخر وهو ضرب اليتيم ظلم منهيٌّ عنه فيكون معصية، والطاعة والمعصية أمران اعتباريّان لا حقيقيّان ولا يوجد بينهما فرق من حيث الحقيقة والوجود والتحقّق، إلاّ بالاعتبار وأنّ أحدهما طاعة والآخر معصية، وهذا هو معنى كون الإنسان معدّاً اختيارياً.

وعلى هذا يتضح أنّ حصّة الإنسان من الفعل هو تعيين اتّجاه إفاضة الفعل من الواجب تعالى، باتّجاه الطاعة أم باتّجاه المعصية، أمّا من حيث نفس إفاضة الفعل وتحقّقه ووجوده فهو من الواجب تعالى ولا خالق ولا مفيض للفعل إلاّ هو تعالى.

وعلى هذا الأساس يتضح وجود طوليّة بين الإنسان والواجب تعالى، لكن ليست الطوليّة بالمعنى المقدّم عند المشّاء وهو أنّ الواجب يخلق الإنسان والإنسان يخلق أفعاله الاختياريّة، وإنّما المقصود من الطوليّة في المقام وعلى مبنى الحكمة المتعالية، هو: ما لم يتحقّق الإعداد من الإنسان وهو اختياره للفعل، فلا تتحقّق الإفاضة للفعل من الواجب تعالى.

فالطوليّة في المقام هي تحقّق المعدّ أوّلاً ومن ثمّ يتحقّق الفعل خارجاً، فإيجاد الواجب تعالى للفعل يكون متأخّراً زماناً عن الإعداد وهو اختيار الإنسان، وهذا لا يتنافى مع كون الفاعل متقدّماً على المعدّ في الوجود بحسب مراتب الوجود، كما تقدّم في مبحث القوّة والفعل.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «في أنّ الواجب تعالى مبدأ لكلّ ممكن موجود».

أي عموم قدرته تعالى، فإنّ معنى مبدئيّته تعالى هو قدرته، كما تقدّم في

الفصل السابق، ويساوق هذا العنوان ما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الثانية عشرة من بداية الحكمة تحت عنوان «قدرته تعالى» وقد عنون صدر المتألّهين في الأسفار(١) هذا البحث بعنوان «شمول إرادته للأفعال» والسبب في تبديل المصنّف لعنوان هذا الفصل عما عليه في الأسفار هو لأجل أنّ المصنّف لم يكن من القائلين بأنّ إرادته تعالى ذاتيّة، خلافاً لمبنى صدر المتألّهين الذي يقول بأنّ إرادته تعالى من صفاته الذاتيّة، ومن ثمّ تكون شاملة للأفعال جميعاً.

• قوله تتَلُّ: «ومن طريق آخر».

تقدّم هذا البرهان والبرهان السابق في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة.

• قوله تتَلُّ: «وقد تبيّن في مباحث العلّة والمعلول».

أي في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

• قوله تتَلُّ: «حتّى الأفعال الاختياريّة».

لا يخفى أنّ الاختيار بمعناه الذي هو وصف للإنسان ـ أي كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ـ غير الاختيار بمعناه الفعلي، وهو ترجيح أحد الطرفين، وأنّ الأوّل وصف ذاتيّ له، وهو عين ذاته ولا اختيار له فيه، وهذا ما قيل عنه إنّ كون الإنسان مختاراً ليس اختيارياً له. وأمّا الثاني فهو فعل اختياريّ له.

• قوله تتَلُّ: «محاطة له بمعنى ما ليس بخارج».

من قبيل الإنسان وإرادته، فإنّ إرادة الإنسان ليست خارجة عن وجوده، وإنّما هي في داخل هذه الدائرة، ومع ذلك فإنّها غير الإنسان، فينطبق عليه ما ورد عن عليّ أمير المؤمنين ﷺ: «خارج عنها لا بمزايلة».

• قوله تتَلُّ: «فالذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له».

إذ هي جميعاً معلولة له، والمعلول عين الربط به. فذات الإنسان وصفاته

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦ ص٣٦٩.

(التي منها كونه مختاراً) وأفعاله (التي منها اختيار الفعل وترجيحه) عين الربط به تعالى، إذ لا استقلال لذات الإنسان حتّى يفرض له في نفسه صفة أو فعل، وهذا ما صرّح به المصنّف في الفصل الثاني من المرحلة الثانية قال: «إنّ نشأة الوجود لا تتضمّن إلاّ وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب عزّ اسمه، والباقي روابط»[1].

وعلى هذا يكون استناد الاختيار بالمعنى الفعلي (أي الثاني المتقدّم) إلى الإنسان على هذه النظريّة (وهي الوجود الرابط) استناداً للشيء إلى علّته المعدّة التي قد تسمّى فاعلاً (بمعنى ما به الوجود) حيث إنّ الفاعل بمعنى ما منه الوجود منحصر ـ على هذه النظريّة ـ في ذاته تبارك وتعالى.

• قوله ﷺ: «**والأفعال**».

التعبير بالأفعال هنا مبتنٍ على النظر المتعارف والبذويّ، وأمّا على ما يقتضيه هذا البرهان فليس هناك فاعل غيره تعالى، فلا فعل إلاّ فعله. لذا قال في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة: «فالعلل الفاعليّة معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل، وفاعل الكلّ تعالى»[2].

• قوله ﷺ: «**ولا منافاة بين كونه تعالى فاعلاً قريباً ـ كما يفيده هذا البرهان ـ وبين كونه فاعلاً بعيداً كما يفيده البرهان السابق**».

قال صدر المتألّهين إنّ من عادة الحكماء في بعض المواضع لسهولة التعليم: «أنّهم وضعوا أوّلاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصّه انكشف معنىً آخر لواجب الوجود. وكما هو الحال من إثباتهم الوسائط العقليّة والنفسيّة والطبايع الجسميّة، ونسبة العلّية والإفاضة والآثار إليها أوّلاً، ثقة بما بيّنوا في مقامه «أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الواجب» وإنّما

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص١٧٦.

ينسب العلّية والتأثير إلى ما سواه من المبادئ العقليّة والنفسيّة والطبيعيّة، من أجل أنّها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحقّ وتكثّرات لجهات وجوده ورحمته»[١].

وقال أيضاً: «هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال، فإنّ قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور، لا تدفع قول المحقّقين منهم أنّ المؤثّر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة»[٢].

• **قوله‌ﺗﺌﺌ: «فإنّ الفاعليّة طوليّة لا عَرْضيّة».**

للطوليّة إطلاقان:

الأوّل: الطوليّة على أساس مباني الحكمة المشّائيّة، التي تعتقد أنّ للوجود الإمكاني نحواً من الوجود النفسي، وإن كان قائماً بغيره.

وعلى هذا يكون هناك فاعل قريب حقيقة هو السبب المباشر للشيء، وفاعل بعيد هو سبب السبب. نعم، ليس لشيء من الأسباب دونه تعالى استقلال قباله، حتّى ينقطع عنه فيمنع ذلك استناد ما استند إليه إلى الله سبحانه، إلاّ على نظريّة التفويض الاعتزالي الذي سيأتي الحديث عنه لاحقاً.

فمثل الأشياء في استنادها إلى أسبابها القريبة والبعيدة، وانتهائها إلى الله سبحانه بوجه بعيد، كمثل الكتابة التي يكتبها الإنسان بيده وبالقلم، فللكتابة استناد إلى القلم ثمّ إلى اليد التي توسّلت إلى الكتابة بالقلم، والى الإنسان الذي توسّل إليها باليد وبالقلم. والسبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقلّ بالسببيّة، من غير أن ينافي سببيّة استناد الكتابة بوجه إلى اليد وإلى القلم.

الثاني: وهي الطوليّة على أساس مباني الحكمة المتعالية، التي تعتقد أنّ الوجود الإمكاني هو وجود رابط، أي أنّ وجوده في غيره لا في نفسه، نعم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٨ ص٢٢٣.

يمكن اعتبار النفسيّة لها ـ كما أشرنا ـ .

على هذا يكون الله تعالى فاعلاً مُفيضاً والإنسان فاعلاً معدّاً، ومن الواضح أنّ المعدّ ليس في رتبة الفاعل بل دونه في المرتبة، فلا تدافع بينهما مع كونهما قريبين، وإنّما يحصل التدافع لو كان كلاهما فاعلاً مُفيضاً.



ذهبَ جمعٌ من المتكلّمينَ ـ وهمُ المعتزلةُ ومَن تبعَهم ـ إلى أنّ الأفعالَ الاختياريّةَ مخلوقةٌ للإنسانِ ليسَ للواجبِ تعالى فيها شأنٌ، بل الذي له أن يُقدرَ الإنسانَ على الفعل، بأن يخلقَ لهُ الأسبابَ التي يَقدرُ بها على الفعلِ، كالقوى والجوارحِ التي يتوصّلُ بها إلى الفعلِ باختيارِه الذي يصحّحُ له الفعلَ والتركَ، فله أن يتركَ الفعلَ ولو أرادَه الواجبُ، وأن يأتيَ بالفعلِ ولو كرهَه الواجبُ، ولا صنعَ للواجب في فعلِه.

على أنّ الفعلَ لو كان مخلوقاً للواجبِ تعالى، كان هو الفاعلَ له دونَ الإنسانِ، فلم يكنْ معنىً لتكليفِه بالأمرِ والنهيِ ولا للوعدِ والوعيدِ، ولا لاستحقاقِ الثوابِ والعقابِ على الطاعةِ والمعصية، ولا فعلَ ولا تركَ للإنسان.

على أنّ كونَه تعالى فاعلاً للأفعالِ الاختياريّةِ وفيها أنواعُ القبائحِ والشرورِ كالكفرِ والجحودِ وأقسامِ المعاصي والذنوبِ، ينافي تنزّهَ ساحةِ العظمةِ والكبرياءِ عمّا لا يليقُ بها.

ويدفعُه: أنّ الأفعالَ الاختياريّةَ أمورٌ ممكنةٌ، وضرورةُ العقلِ قاضيةٌ أنّ ماهيّةَ الممكنِ متساويةُ النسبةِ إلى الوجودِ والعدم، لا تخرجُ من حاقِّ الوسطِ إلى أحدِ الطرفينِ إلاّ بمرجّحٍ يوجبُ لها ذلك، وهو العلّةُ الموجبةُ والفاعلُ من العللِ، ولا معنى لتساوي نسبةِ الفاعلِ التامّ الفاعليّةِ ـ الذي معه بقيّةُ أجزاءِ العلّةِ التامّةِ ـ إلى الفعلِ والتركِ، بل هو موجبٌ للفعلِ. وهذا الوجوبُ الغيريُّ منتهٍ إلى الواجبِ بالذات،

فهو العلّةُ الأولى للفعل، والعلّةُ الأولى علّةٌ للمعلولِ الأخير، لأنّ علّةَ الشيءِ علّةٌ لذلك الشيء .

فهذه أصولٌ ثابتةٌ مبيَّنةٌ في الأبحاثِ السابقةِ. والمستفادُ منها أنّ للفعلِ نسبةً إلى الواجبِ تعالى بالإيجادِ، وإلى الإنسانِ مثلاً بأنّه فاعلٌ مسخّرٌ هو في عينِ علّيتِه معلولٌ، وفاعليّةُ الواجبِ تعالى في طولِ فاعليّةِ الإنسانِ لا في عرضِه حتّى تتدافعا ولا تجتمعا.

وأمّا تعلّقُ الإرادةِ الواجبيّةِ بالفعلِ مع كونِ الإنسانِ مختاراً فيه، فإنّما تعلّقتِ الإرادةُ الواجبيّةُ بأن يفعلَ الإنسانُ فعلاً كذا وكذا، لا بالفعلِ من غيرِ تقيّدٍ بالاختيار، فلا يلغو الاختيارُ ولا يبطلُ أثرُ الإرادةِ الإنسانيّة.

على أنّ خروجَ الأفعالِ الاختياريّةِ عن سعةِ القدرةِ الواجبيّةِ حتّى يريدَ فلا يكونُ ويكرهَ فيكونُ، تقييدٌ في القدرةِ المطلقةِ التي هي عينُ ذاتِ الواجب، والبرهانُ يدفعُه.

على أنّ البرهانَ قائمٌ على أنّ الإيجادَ وجعْلَ الوجودِ خاصّةٌ للواجبِ تعالى، لا شريكَ له فيه. ونِعْمَ ما قالَ صدرُ المتألّهينﷺ في مثلِ المقامِ: (ولا شبهةَ في أنّ مذهبَ من جعَلَ أفرادَ الناسِ كلَّهم خالقينَ لأفعالِهم مستقلّين في إيجادِها أشنعُ من مذهبِ مَن جعلَ الأصنامَ أو الكواكبَ شفعاءَ عندَ الله)[1].

وأمّا قولُهم: (إنّ كونَ الفعلِ الاختياريِّ مخلوقاً للواجب تعالى، لا يجامعُ توجيهَ التكليفِ إلى الإنسانِ بالأمرِ والنهيِ، ولا الوعدَ والوعيدَ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٣٧٠ .

على الفعلِ والتركِ، ولا استحقاقَ الثوابِ والعقابِ، وليس له فعلٌ ولا هو فاعلٌ).

فيدفعُه: أنّه إنّما يتمُّ لو كان انتسابُ الفعلِ إلى الواجبِ تعالى لا يجامعُ انتسابَه إلى الإنسانِ، وقد عرفتَ أنّ الفاعليّةَ طوليّةٌ وللفعلِ انتسابٌ إلى الواجبِ بالفعلِ بمعنى الإيجادِ، وإلى الإنسانِ المختارِ بمعنى قيامِ العرضِ بموضوعِه.

وأمّا قولُهم: (إنّ كونَ أفعالِ الإنسانِ الاختياريّةِ مخلوقةً للواجبِ تعالى، وفيها أنواعُ الشرورِ والمعاصي والقبائحِ، ينافي طهارةَ ساحتِه تعالى، عن كلِّ نقصٍ وشَينٍ).

فيدفعُه: أنّ الشرورَ الموجودةَ في العالمِ ـ على ما سيتّضحُ ـ ليستْ إلاّ أموراً فيها خيرٌ كثيرٌ وشرٌّ قليلٌ، ودخولُ شرِّها القليلِ في الوجودِ بتبعِ خيرِها الكثيرِ. فالشرُّ مقصودٌ بالقصدِ الثاني ولم يتعلّقِ القصدُ الأوّلُ إلاّ بالخيرِ.

على أنّه سيتّضحُ أيضاً أنّ الوجودَ ـ من حيثُ إنّه وجودٌ ـ خيرٌ لا غيرُ، وإنّما الشرورُ ملحقةٌ ببعضِ الوجوداتِ. فالذي يفيضُه الواجبُ من الفعلِ وجودُه الخيِّرُ بذاتِه الطاهرةِ في نفسِه، وما يلازمُه من النقصِ والعدمِ لوازمُ تميّزِه في وجودِه، والتميُّزاتُ الوجوديّةُ لولاها لفسدَ نظامُ الوجودِ، فكان في تركِ الشرِّ القليلِ بطلانُ الخيرِ الكثيرِ الذي في أجزاءِ النظامِ.

نظريّة المعتزلة حول أفعال الإنسان الاختياريّة

ذهب المعتزلة ومَن تبعهم إلى أنّ أفعال الإنسان الاختياريّة تصدر منه مباشرةً وعلى نحو الاستقلال؛ لأنّ الإنسان محتاج إلى الواجب تعالى في أصل وجوده وحدوثه وقدرته، أمّا في مرحلة استخدام هذه القدرة في الفعل والترك فهو مستقلّ عن الواجب تعالى، فالإنسان يستطيع أن يفعل ما يشاء وإن لم يرد الواجب ذلك الفعل تكويناً.

وقد أشار صدر المتألّهين إلى مبنى المعتزلة بقوله: «ذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار، فهم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم»[1].

أمّا الفخر الرازي فقد أشار إلى ذلك عند استعراضه لما أطلق عليه بتفاصيل مذاهب الناس في باب خلق الأفعال بقوله: «والقول الرابع: إنّ المؤثّر في حصول الفعل هو قدرة العبد على سبيل الاستقلال. وهذا هو قول المعتزلة»[2].

إذن فالمعتزلة يؤمنون بأنّ الواجب تعالى قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم على نحو الاستقلال بلا دخل لإرادة وسلطة أخرى، فهم يفعلون ما يشاؤون من دون الاستعانة بقدرة الواجب تعالى.

إن قيل: إنّ الإنسان هو الخالق لأفعاله ـ كما هو مذهب المعتزلة ـ فما الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب المشّاء الذين قالوا بأنّ الإنسان خالق لأفعاله أيضاً؟

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٣٦٩.

(٢) القضاء والقدر، محمّد بن عمر الرازي، طبعة دار الكتاب العربي: ص٣.

قلت: هنالك فرقان بينهما:

الأوّل: أنّ المعتزلة يرون أنّ الفاعل المباشر للفعل كالإنسان مثلاً محتاج إلى الفاعل حدوثاً فقط لا بقاءً، أمّا المشّاء فهم يرون أنّ الفاعل المباشر للفعل كالإنسان مثلاً محتاج إلى علّته حدوثاً وبقاءً. فالإنسان يفعل ما يشاء، لكن بإرادة الواجب لذلك الفعل تكويناً، لأنّ مناط الحاجة عندهم هو الإمكان، وهو كامن في صميم وذات الموجودات الإمكانيّة سواء في حدوثها أو في بقائها، فلا يمكن للإنسان أن يفعل فعلاً لا يريده الله تعالى تكويناً.

الثاني: على مبنى المشّاء: إنّ الإنسان ـ المعلول للواجب تعالى ـ وإن كان علّة لأفعاله الاختياريّة، لابدّ أن يكون فعله معلولاً للواجب تعالى؛ لأنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء كما تقدّم، وهذا بخلاف المعتزلة الذين لا يرون أثراً لهذه العلّة الفاعلة، فتكون علّة الفعل عندهم منحصرة بالإنسان فقط.

أدلّة إثبات نظريّة المعتزلة

استدلّ المعتزلة على مدّعاهم بثلاثة أدلّة:

الدليل الأوّل: سرّ حاجة الممكن إلى العلّة هو الحدوث فقط

حاصل هذا الدليل هو أنّ الشيء إذا حدث وتحقّق، ارتفعت الحاجة إلى العلّة، وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان بعد إيجاده لا يحتاج في بقائه في الوجود إلى العلّة، وترتّب على ذلك أنّ الأفعال الصادرة من الإنسان تستند إليه استناداً تامّاً.

وقد استعان المعتزلة في إثبات دعواهم بعدد من الأمثلة الحسّية فذكروا مثال البناء والعمارات التي بناها البنّاؤون فإنّها تبقى سنين ممتدّة بعد الانتهاء من عمليّة البناء، وكالجسور والطرق والمصانع ونحوها ممّا شاده المهندسون في مجالات متعدّدة، فإنّه بعد الانتهاء من بنائها وصناعتها تبقى إلى أمد طويل

من دون علّة وسبب مباشر لها، وهذا يكشف عن أنّ المعلول لا يحتاج في بقائه واستمراره في الوجود إلى علّة، بل هو باق مع انتفاء علّته.

قال الشيخ الرئيس حاكياً لعقيدة المعتزلة: «وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنّه لو فقدَ الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما تشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتّى إنّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم لأنّ العالم عندهم إنّما احتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده (أخرجه من الوجود إلى العدم) حتّى كان بذلك فاعلاً، فإذا جعل وحصل له الوجود من العدم، فكيف يخرج بعد ذلك الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل»[1].

وقال صاحب المواقف: «إنّ المعتزلة استدلّوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنّه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف، وبطل التأديب الذي ورد به الشرع، وارتفع المدح والذمّ، إذ ليس للفعل استناد إلى العبد أصلاً، ولم يبق للبعثة فائدة، لأنّ العباد ليسوا موجدين لأفعالهم، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب»[2].

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الدليل لم يذكره المصنّف هنا، وإنّما ذكره في بداية الحكمة.

الدليل الثاني: الوجدان

أي إنّنا نرى بالوجدان أنّ أفعالنا تسند إلينا، فإن شئنا فعلنا وإن لم نشأ لم نفعل.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ الرئيس ابن سينا، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٤٠٣هـ: ج ، ص٦٨، وانظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢ ص٢٠٣.

(٢) شرح المواقف، للقاضي عضد الدّين عبد الرحمن الإيجي، المتوفّى سنة ٧٥٦ هـ، للمحقّق السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني، المتوفّى ٨١٢ هـ، ويليه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، منشورات الشريف الرضي: ج٨ ص١٥٤.

الدليل الثالث: لتصحيح الثواب والعقاب

فلو كان فاعل الفعل هو الواجب تعالى، لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والجنّة والنار.. ومعنى ذلك بطلان الرسل والشرائع السماويّة، والتالي باطل فالمقدّم مثله، فينتج أنّ العبد مستقلّ في فعله.

الدليل الرابع: تنزيه الواجب من أفعال العباد

فحيث إنّ في أفعال العباد ما هو شرّ وظلم وجور، فلو كان الواجب تعالى خالقاً لهذه الأفعال للزم نسبة الظلم والجور إليه تعالى وهو محال؛ لأنّه تعالى منزّه عن كلّ نقص وظلم وجور.

مناقشة المصنّف لأدلّة المعتزلة

ناقش المصنّف مبنى المعتزلة ـ القائل بأنّ أفعال الإنسان الاختياريّة مخلوقة له مباشرةً ـ بشكل عام بوجوه ثلاثة ثمّ بعد ذلك ناقش أدلّة المعتزلة واحداً واحداً.

أمّا المناقشة العامّة للمعتزلة فهي كما يلي:

الوجه الأوّل: حاصله أنّ الفعل الاختياري ممكن، وعليه لابدّ له من علّة؛ لأنّ كلّ ممكن محتاج إلى علّة، وعلّته إمّا الواجب تعالى فيثبت المطلوب، وإمّا غير الواجب وهو الإنسان، ولابدّ أن ينتهي إلى الواجب تعالى؛ لأنّ كلّ واجب بالغير لابدّ أن ينتهي إلى الواجب بالذات، وعلى هذا يكون الفعل الاختياري للإنسان معلولاً للواجب تعالى؛ لأنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

وفي ضوء مبنى المشّاء القائلين بانحصار الفاعل الحقيقي بالواجب تعالى وأنّ باقي الموجودات فواعل مسخّرة، فعلى هذا يكون الإنسان فاعلاً مسخّراً في طول فاعليّة الواجب تعالى لا في عرضه، فلا يحصل تدافع بينهما، فكما

يصحّ أن يقال إنّ الإنسان فاعل لفعله كذلك يصحّ أن يقال إنّ الواجب تعالى فاعل للفعل الصادر من الإنسان لأنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء .

الوجه الثاني: حاصله: أنّ إسناد الأفعال الاختياريّة إلى الإنسان مباشرةً وبالاستقلال وأنّ الإنسان يفعل ما يشاء وإن لم يرد الواجب ذلك الفعل تكويناً، يلزم منه تحديد قدرة الواجب تعالى، وهو ينافي ما تقدّم من كون قدرته تعالى من الصفات الذاتيّة اللامتناهية، وإلى ذلك أشار صدر المتألّهين بقوله: «يلزمهم أنّ ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وأنّ ما كرهه يكون موجوداً فيه، وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت، تعالى القيّوم عن ذلك علوّاً كبيراً»[1].

مضافاً إلى أنّه يلزم منه تحديد الذات المقدّسة للواجب تعالى، لأنّ القدرة من الصفات الذاتيّة وأنّها عين ذات الواجب تعالى، وحيث إنّ ذاته المقدّسة بسيط الحقيقة غير مركّبة من الوجدان والفقدان، فعلى هذا فلو كانت القدرة مقيّدة لكانت الذات المقدّسة مقيّدة أيضاً، ومن ثمّ يخرج ذاته المقدّسة عن كونها صرفة بسيطة، وهو باطل كما تقدّم.

الوجه الثالث: إنّ دعوى المعتزلة من أنّ الإيجاد والمؤثّريّة ليست منحصرة بالواجب تعالى، دعوى باطلة؛ لما تقدّم في بداية هذا الفصل والفصل الثامن من المرحلة الثامنة من عدم وجود مؤثّر في الوجود إلاّ الواجب تعالى، وهو ما يعبّر عنه بوحدة الخالق، وقد تقدّم البرهان على أن لا خالق مستقلّ إلاّ الواجب تعالى.

قال صدر المتألّهين: «ذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوّض إليهم الاختيار فهم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيّتهم وطبق قدرتهم... لكنّهم غفلوا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٣٧٠.

عمّا يلزمهم في ما ذهبوا إليه من إثبات الشركاء لله بالحقيقة، وقد علمت أنّ الوجود مجعول له على الإطلاق ولا شبهة في أنّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في إيجادها، أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله»[1].

المناقشة التفصيليّة لمدعى المعتزلة

مناقشة الدليل الأوّل

وهو أنّ سرّ حاجة الممكن إلى العلّة هو الحدوث فقط. وقد اتّضح بطلان هذا الاستدلال من الوجوه المتقدّمة التي أثبت فيها المصنّف أنّ حاجة الممكن إلى العلّة حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط.

وإلى ذلك أشار صدر المتألّهين بقوله: «وربما ظنّ قوم أنّ الشيء إنّما يحتاج إلى العلّة لحدوثه بمعنى أنّ علّة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلّة وهذا أيضاً باطل؛ لأنّا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاّحق وكون ذلك الوجود بعد العدم، وتفحّصنا عن علّة الافتقار إلى الفاعل أهي أحد الأمور الثلاثة أم أمرٌ رابع مغاير لها، لم يبق من الأقسام شيء إلاّ القسم الرابع، أمّا العدم السابق فلأنّه نفي محض لا يصلح للعلّية، وأمّا الوجود فلأنّه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقّف على علّة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلّة هي الوجود لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب، وأمّا الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنّه كيفيّة وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علّة الافتقار بمراتب، فلو كان الحدوث علّة الحاجة يتقدّم على نفسه بمراتب، فعلّة الافتقار زائدة على ما ذكرت»[2]

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٣٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ج٢، ص٢٠٣.

مناقشة الدليل الثاني

وهو ما استدلّ به المعتزلة من آننا نرى بالوجدان أنّ أفعالنا تُسند إلينا فإن شئنا فعلنا وإن لم نشأ لم نفعل.

وحاصل المناقشة أنّ الإرادة الإلهيّة لم تتعلّق بصدور فعل الإنسان منه مباشرةً وبلا واسطة وإنّما تعلّقت بصدور الفعل بجميع شؤونه وخصوصيّاته الوجوديّة من شرائط وقيود، ومن جملة هذه الخصوصيّات التي تعلّقت بها الإرادة الإلهيّة بفعل الإنسان الاختياري هو صدوره عن اختيار من قبل الإنسان، فلو لم يصدر ذلك الفعل عن اختيار لتخلّف متعلّق الإرادة عن المراد.

بعبارة أخرى: إنّ فعل الإنسان الاختياري لا يقع في ملكه تعالى إلاّ بإرادته، لكن مع جميع مقدّمات ذلك الفعل التي منها أن يكون الإنسان مختاراً في فعله، فمتعلّق مشيئته بأفعال العباد بمعنى أنّ اختيار الإنسان مراد منه تعالى.

بيان كيفيّة صدور الفعل عن اختيار

إنّ صدور الفعل من الإنسان له صورٌ ثلاث:

الصورة الأولى: أن يصدر الفعل من الإنسان سواء اختار الإنسان ذلك الفعل أم لا، وهو الجبر كما هو واضح.

الصورة الثانية: أن يصدر الفعل من الإنسان من خلال جعل الباري الإنسان مختاراً لذلك الفعل، فالواجب تعالى يهيّئ جميع مقدّمات الفعل بنحو لابدّ أن يختار الإنسان ذلك الفعل. ومن الواضح أنّ هذه الصورة ترجع حقيقتها إلى الجبر؛ لأنّ الواجب تعالى قد هيّأ مقدّمات الفعل بنحو لابدّ أن يكون صدور الفعل من الإنسان ضروريّاً، وإن كانت إحدى مقدّمات الفعل اختيار الإنسان .

الصورة الثالثة: أن تتعلّق الإرادة الإلهيّة بصدور الفعل من الإنسان اختياراً؛ لأنّه تعالى عالم منذ الأزل أنّ زيداً مثلاً سيختار ذلك الفعل.

ولو علم تعالى منذ الأزل أنّ زيداً سيختار غير ذلك الفعل، لما تعلّقت إرادته تعالى بذلك الفعل. إذن تعلّق إرادته تعالى بالفعل الكذائي؛ لأنّه تعالى علم منذ الأزل أنّ زيداً سيختار ذلك الفعل.

ولا يخفى أنّ مراد الحكماء من التعبير بكون الإنسان مختاراً هو الصورة الثالثة، وهو تعلّق الإرادة الإلهيّة بالفعل الذي يختاره الإنسان؛ لأنّه تعالى يعلم منذ الأزل أنّ زيداً مثلاً سيختار ذلك الفعل، وليس مرادهم من الاختيار الصورة الأولى؛ لأنّها جبر، ولا الصورة الثانية لأنّها ترجع في حقيقتها إلى الجبر أيضاً.

ومن الواضح أنّ علم الواجب تعالى بأنّ زيداً سيختار الفعل الكذائي، لا يستلزم الجبر، كما سيأتي توضيحه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

مناقشة الدليل الثالث

الدليل الثالث الذي اعتمده المعتزلة هو أنّ الفعل لو كان مخلوقاً للباري تعالى، لكان هو الفاعل وهو يتنافى مع تكليف الإنسان واستحقاقه للثواب والعقاب.

وقد ناقش المصنّف هذا الاستدلال بأنّه استدلال باطل؛ لما تقدّم في البرهانين المتقدّمين في أوّل الفصل، اللذين ثبت فيهما أنّ الفعل مع أنّه مسند إلى الواجب تعالى فهو فعل للإنسان أيضاً، لوجود الطوليّة بينهما، بمعنى أنّ الواجب تعالى فاعل وموجد حقيقيّ، أمّا الإنسان فهو فاعل معه بالاختيار، وهذه الطوليّة بالنظر الدقيق على مبنى الحكمة المتعالية، لا النظر البدوي.

أمّا على وفق مبنى المشّاء فإنّ الفعل كما ينسب إلى فاعله القريب وهو الإنسان ينسب كذلك إلى الواجب تعالى؛ لأنّ علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

وبهذا يتّضح أنّ الفعل يُسند إلى الواجب تعالى وإلى الإنسان ولا يلزم من ذلك أيّ تنافٍ أو تدافع، إذ الفعل الصادر من الإنسان له انتساب إلى الواجب

بمعنى كونه تعالى الموجد والمُفيض له، وينسب كذلك إلى الإنسان لأنّه المعدّ له على مبنى الحكمة المتعالية، أو الفاعل القريب على المشاء.

مناقشة الدليل الرابع

وهو الذي استدلّ به المعتزلة من عدم إمكان كون أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى؛ لأنّ أفعال الإنسان فيها شرور وقبائح تصدر منه، فلو كانت مخلوقة لله تعالى للزم نسبة القبيح إلى الواجب تعالى.

وقد ناقش المصنّف هذا الدليل بوجهين:

الوجه الأوّل: الشرور الواقعة في هذا العالم ليست مقصودة بالذات، وإنّما مقصودة بالقصد الثاني؛ نتيجة تزاحم الموجودات المادّية في هذا العالم الذي خلق على وفق النظام الأحسن ـ كما سيأتي بيانه ـ وعلى هذا يلزم من هذا النظام المتزاحم وجود الخير الكثير مع الشرّ القليل، فلو لم يخلق هذا الشرّ القليل، فهذا يعني أن لا يخلق هذا النظام من الأساس، وهو خلاف الحكمة الإلهيّة، إذ إنّ الشرور القليلة ملازمة لوجود التزاحم في هذا النظام.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب ينسب لأرسطو الذي يفترض أنّ الشرور أمور وجوديّة لكنّها مقصودة بالتبع وبالقصد الثاني، وسيأتي في الفصل الثامن عشر بيان ذلك مفصّلاً.

الوجه الثاني: يبتني على أنّ الشرور أمور عدميّة، وإذا كانت كذلك، فهي ليست مخلوقة؛ لأنّ العدم لا يحتاج إلى علّة، فهي سالبة بانتفاء الموضوع.

وملخّص هذا الوجه هو أنّ الوجود من حيث هو خير، أمّا الشرور فهي ناشئة من تنزّلها إلى هذه النشأة المادّيّة، فحين تنزل الموجودات إلى عالم المادّة تكون ذات حدود وتميّزات، وهذه الحدود أمور عدميّة والعدم لا علّة له، وهذا الجواب يرجع إلى أطروحة إفلاطون القائلة بعدميّة الشرور، وسيأتي تفصيلها في الفصل الثامن عشر.

ذهبَ جمعٌ آخرُ من المتكلّمينَ ـ وهم الأشاعرةُ ومَن تبعَهم ـ إلى أنّ كلَّ ما هو موجودٌ غيرَ الواجبِ بالذاتِ من ذاتٍ أو صفةٍ أو فعلٍ، فهو بإرادةِ الواجبِ بالذاتِ من غيرِ واسطةٍ، فالكلُّ أفعالُه، وهو الفاعلُ لا غيرُ.

ولازمُ ذلك: أوّلاً: ارتفاعُ العلّيةِ والمعلوليّةِ من بينِ الأشياءِ، وكونُ استتباعِ الأسبابِ للمسبّباتِ لمجرّدِ العادةِ، أي إنّ عادةَ الله جرتْ على الإتيانِ بالمسبّباتِ عقيبَ الأسبابِ، من غيرِ تأثيرٍ مِن الأسبابِ في المسبّباتِ ولا توقّفٍ من المسبّباتِ على الأسبابِ.

وثانياً: كونُ الأفعال التي تُعدُّ أفعالاً اختياريّةً، أفعالاً جبريّةً لا تأثيرَ لإرادةِ فواعلِها، ولا لاختيارِهم فيها.

ويدفعُه: أنّ انتسابَ الفعلِ إلى الواجبِ تعالى بالإيجادِ، لا ينافي انتسابَه إلى غيرِه من الوسائطِ، والانتسابُ طوليٌّ لا عرضيٌّ ـ كما تقدّمَ توضيحُه ـ وحقيقةُ وساطةِ الوسائطِ ترجعُ إلى تقيّدِ وجودِ المسبّبِ بقيودٍ مخصّصةٍ لوجودِه، فإنّ ارتباطَ الموجوداتِ بعضِها ببعضٍ عرْضاً وطولاً يجعلُ الجميعَ واحداً يتقيّدُ بعضُ أجزائِه ببعضٍ في وجودِه. فإفاضةُ واحدٍ منها إنّما يتمُّ بإفاضةِ الكلِّ، فليستِ الإفاضةُ إلاّ واحدةً ينالُ كلٌّ منها ما في وسعِه أن ينالَه.

وأمّا إنكارُ العلّيةِ والمعلوليّةِ بين الأشياءِ، فيكفي في دفعِه ما تقدّمَ في مرحلةِ العلّةِ والمعلولِ من البرهانِ على ذلك، على أنّه لو لم يكنْ بينَ الأشياءِ شيءٌ من رابطةِ التأثيرِ والتأثّرِ وكان ما نجدُه منها بينَ الأشياءِ

باطلاً لا حقيقةَ له، لم يكن لنا سبيلٌ إلى إثباتِ فاعلٍ لها وراءَها، وهو الواجبُ الفاعلُ للكلّ.

وأمّا القولُ بالجبرِ وإنكارِ الاختيارِ في الأفعالِ، بتقريبِ أنّ فاعليّةَ الواجبِ بالذاتِ، وتعلّقَ إرادتِه بالفعلِ المسمّى اختياريّاً يجعلُ الفعلَ واجبَ التحقّقِ ضروريَّ الوقوعِ، ولا معنى لكونِ الفعلِ الضروريِّ الوجودِ اختياريّاً للإنسان، له أن يفعلَ ويتركَ، ولا لكونِ إرادتِه مؤثّرةً في الفعل.

يدفعُه: أنّ فاعليّتَه تعالى طوليّةٌ، لا تنافي فاعليّةَ غيرِه أيضاً إذا كانت طوليّةً، وإرادتُه إنّما تعلّقتْ بالفعلِ بوصفِ أنّه اختياريٌّ، فأرادَ أن يفعلَ الإنسانُ باختيارِه وإرادتِه فعلاً كذا وكذا، فالفعلُ الاختياريُّ واجبُ التحقّقِ بوصف أنّه اختياريٌّ.

واستدلّ بعضُهم على الجبر في الأفعالِ بأنّ فعلَ المعصيةِ معلومٌ للواجبِ تعالى، فهو واجبُ التحقّقِ ضروريُّ الوقوعِ، إذ لو لم يقعْ كان علمُه جهلاً، وهو محالٌ، فالفعلُ ضروريٌّ، ولا يجامعُ ضرورةُ الوقوعِ اختياريّةَ الفعل.

ويعارضُه أنّ فعلَ المعصيةِ معلومٌ للواجب تعالى بخصوصيّةِ وقوعِه، وهو أنّه صادرٌ عن الإنسان باختيارِه، فهو بخصوصيّةِ كونِه اختياريّاً واجبُ التحقّقِ ضروريُّ الوقوعِ، إذ لو لم يقعْ كان علمُه تعالى جهلاً، وهو محالٌ. فالفعلُ بما أنّه اختياريٌّ ضروريُّ التحقّق.

نظريّة الأشاعرة

ذهب جمع من المتكلّمين وهم الأشاعرة ومن تبعهم من المعتزلة[(١)] إلى أنّ الواجب تعالى هو الفاعل لكلّ شيء بلا واسطة سواء أكان فاعلاً مفيضاً أم شرطاً ومعدّاً يتوقّف عليه المعلول، فغير الواجب تعالى سواء كان ذات كالإنسان أم صفة كعلم الإنسان أم فعلاً كالحركة، لا يكون فاعلاً حقيقة.

وقد انطلق المذهب الأشعري في هذه النظريّة من تحكيم بعض النصوص القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) ونحوها ممّا يشاركها في المضمون، حيث تحوّلت هذه النصوص القرآنيّة عندهم إلى فهم خاصّ لتوحيد الخالقيّة ونفي وجود أيّ مؤثّر آخر في هذا العالم إلاّ الواجب تعالى. فالواجب تعالى فاعل لكلّ موجود ولآثاره وأفعاله بلا واسطة، ولا توجد أدنى مدخليّة لشيء غير الواجب تعالى في وجود شيء آخر.

قال الفخر الرازي ـ الذي يعدّ من أبرز أقطاب مدرسة الأشاعرة ـ: «إذا حرّكنا جسماً، فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم، وهو عندنا باطل» لأنّه لا ملازمة بين السبب والمسبّب. ثمّ يقول: إنّنا قد أجبنا على مدّعى المعتزلة لكن نضيف: «والزيادة هاهنا أنّ الله تعالى لمّا أجرى عادته بخلق هذه الآثار في المباين عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر، فلِمَ لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب»[(٢)]؛ بمعنى لماذا لا تكون نظريّة العادة بديلاً عن نظريّة السببيّة والعلّية والمعلوليّة؟

---

(١) انظر مذاهب الإسلاميّين، عبد الرحمن بدوي، طبعة بيروت، دار العلم للملايين سنة ١٩٧١م: ج١ ص٥٥٥؛ شرح المقاصد، سعد الدّين مسعود بن عمر عبد الله التفتازاني، طبعة باكستان، لاهور، دار المعارف النعمانيّة ١٤٠١هـ: ج٢ ص١٢٥.

(٢) نقد المحصل: ص٣٣٥، نقلاً عن التوحيد للعلاّمة السيّد كمال الحيدري: ج٢ ص٢٢.

لوازم نظريّة الأشاعرة

يلزم من نظريّة الأشاعرة التي تذهب إلى حصر الخالقيّة بالواجب تعالى من دون أن يكون لأيّ شيء آخر مدخليّة في وجود شيء، لازمان باطلان:

اللاّزم الأوّل: إنكار نظام السببيّة

أي إنكار نظام العلّية والمعلوليّة في الوجود الإمكاني، فما نسمّيه علّة أو سبباً ليس كذلك، وإنّما ترجع هذه التسمية إلى جريان عادة الله تعالى على إيجاد أشياء مقارنة لأشياء أخر، كإتيان الليل بعد النهار، فلا توجد علاقة علّية ومعلوليّة بين النار مثلاً والإحراق أو بين الأكل والشبع، وإنّما جرت عادته تعالى على ذلك، بحيث إذا أراد الواجب تعالى تحقّق الإحراق فعادته جرت على أن لا يتحقّق الإحراق إلاّ من خلال النار من دون مدخليّة للنار في الإحراق وهكذا.

اللاّزم الثاني: سلب الاختيار من الإنسان

إنّ اللاّزم الآخر الذي يترتّب على نظريّة الأشاعرة هو كون الإنسان مجبوراً في أفعاله الاختياريّة، بمعنى أن لا يوجد تأثير لإرادة الإنسان واختياره في أفعاله، فأفعال الإنسان كلّها جبريّة، فلا مدخليّة لاختياره في أفعاله، وإليك بعض كلماتهم في هذا المقام.

قال الأشعري في «الإبانة»: «إنّه لا خالق إلاّ الله، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدّرة كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافّات: ٩٦)، وإنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يُخلقون، كما قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ (فاطر: ٣)»[1].

أمّا الفخر الرازي ففي معرض استعراضه لمذاهب المسلمين، صاغ هذه

---

(١) الإبانة، أبو الحسن الأشعري: ص٢٠، نقلاً عن الإلهيّات، السبحاني: ص٦١٢.

النظريّة بقوله: «القول الأوّل: إنّ المؤثّر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر. وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك»[1].

وقال الإيجي في «شرح المواقف»: «المقصد الأوّل: في أنّ أفعال العباد الاختياريّة واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً... وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»[2].

ولا يخفى أنّ هذه النتيجة ـ وهي سلب الاختيار من الإنسان وكونه مجبوراً في أفعاله ـ تعدّ نتيجة طبيعيّة ومنطقيّة لنظريّة الأشاعرة وإنكارهم لنظام السببيّة والعلّية والمعلوليّة، إذ مع إنكارهم لنظام العلّية والمعلوليّة لا يبقى معنى لنسبة شيء إلى ما سوى الواجب تعالى، ومن ثمّ فإنّ هذه الأفعال كلّها هي أفعاله تعالى مباشرةً وليس للإنسان أي مدخليّة فيها.

ومن المعلوم أنّ الأشاعرة يلتزمون بهذه اللّوازم فيفسّرون العلّية بجريان عادة الله تعالى على ذلك ويعدّون الإنسان مجبوراً في أفعاله الاختياريّة.

مناقشة نظريّة الأشاعرة

إنّ انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا ينافي انتسابه في الوقت ذاته إلى غير الواجب تعالى من الوسائط، لأنّ الانتساب إلى الواجب تعالى وإلى غيره من الوسائط هو انتساب طوليّ لا عرضيّ، كما تقدّم بيانه مفصّلاً في هذا الفصل، حيث قال المصنّف: «وفاعليّة الفاعل في طول فاعليّة الإنسان لا في عرضه حتّى يتدافعا ولا يجتمعا» فحقيقة الوسائط هي تقييد وجود المعلول بقيود

---

(١) القضاء والقدر، محمّد بن عمر الرازي، دار الكتاب العربي: ص٩، مقدّمة المحقق، نقلاً عن التوحيد للعلاّمة السيّد كمال الحيدري: ج٢ ص٤٠.

(٢) شرح المواقف، طبعة مصوّرة، إيران ـ قم: ج٨، ص١٤٥.

وشروط مخصّصة لوجوده، وهذه القيود والشروط تكوينيّة، فإذا لم يوجد القيد لم يتحقّق المشروط، كوجوب تقدّم الأب على الابن، فإنّ العلاقة بينهما علاقة تكوينيّة وجوديّة، وهذه العلاقة أصبحت منشأً لتحقّق الابن في ظرف خاصّ وزمان خاصّ ومكان خاصّ.

إذن جميع الموجودات يوجد بينها ارتباط طوليّ وعرضيّ، فكلّ جزء من عالم الإمكان له وضعه وزمانه وقدره الخاصّ به، والكلّ مرتبط ببعض وتتألّف بينها جميعاً وحدة متكاملة مترابطة، فلا يخلق الواجب تعالى موجوداً منعزلاً ومنفصلاً عن غيره من الموجودات؛ لأنّ كلّ شيء له قيود وشروط خاصّة به ومرتبط مع سائر الموجودات التي تحيط به، وعلى هذا الأساس فإنّ إفاضة الواجب تعالى الفيض على الموجودات هي إفاضة واحدة، لكن كلّ موجود ينال من هذه الإفاضة بقدر سعته واستعداده.

لذا قالوا باستحالة إيجاد الواجب تعالى لعالم المادّة من دون إيجاد عالم العقل والمثال، وهذا لا يعني عجز في الفاعل، وإنّما منشأ ذلك هو ضعف قابليّة القابل، وهو عالم المادّة، من قبيل أنّ الإنسان لا يستطيع النظر إلى ضوء الشمس مباشرةً، فهذا لا يعني ضعف ضوء الشمس وإنّما لضعف قابليّة القابل وهو العين.

ومن الواضح أنّ الإفاضة عين الفيض، لذا تكون عين الفعل لا عين الفاعل فتكون من الصفات الفعليّة لا الذاتيّة.

لكن يبقى سؤال وهو أنّ هذه الإفاضة آنيّة أم تدريجيّة ؟

والجواب على ذلك أنّ الإفاضة لابدّ أن تكون آنية لأنّها إفاضة واحدة فلا يوجد فيها تدرّج. نعم، المستفيض متعدّد فتكون استفادة المستفيض تدريجيّة.

أمّا كيف تتلاءم الإفاضة الآنيّة والتدريجيّة معاً ؟

فالجواب: أنّها آنيّة في عين التدرّج، واحدة في عين أنّها كثيرة، كما في

الوجود فهو واحد في عين هو كثير، ومن هنا قالوا إنّ جميع عالم الإمكان مجرّد لا مادّي، لأنّه لو كان تدريجياً يكون مادّياً، ومن ثمّ لا يكون الفيض واحداً، فحيث إنّ الفيض واحد لابدّ أن يكون عالم الإمكان مجرّداً.

مناقشة اللاّزم الأوّل لنظريّة الأشاعرة

١ ـ إنّ اللاّزم الأوّل لنظريّة الأشاعرة ـ وهو ارتفاع العلّية والمعلوليّة بين الأشياء ـ باطل؛ لما تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول من البرهان على أنّ النظام العلّي هو الحاكم على الكون بأسره سواء في ما ندركه أو في ما لا ندركه «وأنّ العلّية والمعلوليّة سارية في الموجودات، فما من موجود إلاّ وهو علّة ليست بمعلولة، أو معلول ليس بعلّة، أو علّة لشيء ومعلول لشيء آخر»[1].

٢ ـ من النتائج الخطيرة التي تترتّب على إنكار قانون العلّية والمعلوليّة سدّ باب إثبات الصانع، لأنّ الأشاعرة استدلّوا على إثبات الصانع بقانون العلّية والمعلوليّة، فاستدلّوا بوجود المعلول على وجود علّته وهو الواجب تعالى، وبإبطال قانون العلّية والمعلوليّة ينسدّ باب إثبات الصانع.

ولا يخفى أنّ إثبات الصانع من طريق وجود المعلول بناءً على طريقة المتكلّمين الذين انحصر الدليل عندهم على إثبات الصانع بالدليل الإنّي الذي يستدلّ بوجود المعلول على وجود علّته. أمّا على مبنى الحكمة المتعالية فإنّهم يستدلّون بالوجود على الوجوب، كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية عشرة، وعلى هذا فلا يضرّ إنكار نظام العلّية على إثبات الواجب عند الحكماء.

مناقشة اللاّزم الثاني لنظريّة الأشاعرة

لكي تتمّ مناقشة اللاّزم الذي ترتّب على نظريّة الأشاعرة وهو كون الإنسان مجبوراً في أفعاله الاختياريّة، لابدّ من استعراض استدلالهم على ذلك.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٧٦ .

استدلال الأشاعرة على كون الإنسان مجبوراً

استدلّ الأشاعرة على أنّ الأفعال الصادرة من الإنسان سواء كانت بإرادته أم لا، هي أفعال الواجب تعالى، بتقريب أنّ الإرادة الأزليّة للواجب تعالى إذا تعلّقت بفعل معيّن من أفعال الإنسان، فلابدّ أن يكون ذلك الفعل ضروري التحقّق، لأنّه مراد الله تعالى وما أراده تعالى لابدّ أن يقع، وعلى هذا فلا مدخليّة لاختيار وإرادة الإنسان في صدور الفعل؛ لأنّ إرادته تعالى تعلّقت بذلك الفعل فلابدّ أن يكون صدور ذلك الفعل من الإنسان بالضرورة وليس للإنسان دخل في صدوره[1].

ويلاحظ عليه:

إنّ الإرادة الأزليّة للواجب تعالى للفعل لم تتعلّق بصدوره من فاعله على نحو الإطلاق، وإنّما تعلّقت بصدور الفعل من الإنسان بخصوصيّة كونه مختاراً، أي أنّ الواجب تعالى علم من الإنسان أنّه سيختار ذلك الفعل بملء إرادته، فتعلّقت إرادته تعالى الأزليّة بذلك الفعل، ولو علم تعالى أنّ زيداً مثلاً سيختار ترك ذلك الفعل، لكان الذي يريده تعالى أزلاً هو الترك. ولو وقع خلاف ذلك، لكان ذلك خلاف إرادته تعالى.

إذن الإرادة الأزليّة للواجب تعالى لم تتعلّق بفعل الإنسان، إلاّ إذا تعلّقت به إرادة الإنسان، فالواجب تعالى يريد الفعل على النحو الذي يريده الإنسان، ولا يريد الفعل على خلاف إرادة الإنسان ليكون سلباً لاختياره.

بعبارة أخرى إن تعلّق إرادة الواجب تعالى بفعل الإنسان إنما هو بنحو يكون اختيار الإنسان جزءًا من مقدّمات وقوع الفعل، وعلى هذا فلا تنافي ولا تعارض بين إرادة الواجب الأزليّة للفعل وبين إرادة الإنسان ومسؤوليّته في إيجاده.

---

(١) انظر شرح المواقف للإيجي، مصدر سابق: ج٨، ص١٥٦.

استدلال الأشاعرة على كون الإنسان مجبوراً بطريق آخر

استدلّ الأشاعرة على سلب اختيار الإنسان ومسؤوليّته عن فعله بطريق آخر؛ حاصله: أنّ الواجب تعالى إذا كان يعلم منذ الأزل أنّ زيداً مثلاً سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعيّنة، فحيث إنّ العلم الإلهي لا يتخلّف عن معلومه، فلابدّ أن يقع ذلك الفعل من زيد ولا يمكن لأيّ قوّة وقُدرة أن تحول دون وقوعه، لأنّ ذلك يعني تخلّف علم الله تعالى عن الواقع وصيرورة علمه جهلاً وهو محال، كما هو واضح.

ولا يخفى أنّ استدلال الأشاعرة على كون الإنسان مجبوراً في أفعاله لا يختصّ بالمعصية، وإنّما يشمل مطلق الأفعال سواء كانت معصية أم طاعة. نعم، إنّهم ذكروا المعصية في الاستدلال لأجل سلب مسؤوليّة الإنسان عن المعصية وإثبات كونه مجبوراً فيها. أمّا في الأفعال التي هي أفعال طاعة، فلا توجد مشكلة عندهم في ذلك، فالبحث في كون الإنسان مجبوراً في جميع أفعال الإنسان سواء كانت معصية أم طاعة لأنّ الواجب تعالى كما يعلم المعصية علماً أزليّاً، كذلك يعلم الطاعة وغيرها علماً أزليّاً أيضاً.

قال الإيجي في شرح المواقف: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد، فهو ممتنع الصدور عن العبد، وإلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده من أفعاله، فهو واجب الصدور عن العبد، وإلاّ جاز ذلك الانقلاب، ولا مخرج عنهما لفعل العبد، وأنّه يبطل الاختيار، إذ لا قدرة على الواجب والممتنع»[(١)].

وقد أجاب المصنّف على استدلال الأشاعرة بجواب نقضيّ أي من خلال الاستدلال على كون الإنسان مختاراً في أفعاله، وحاصل الجواب:

إنّ الله تعالى يعلم منذ الأزل ماذا سيختار زيد، فإذا كان في علمه تعالى أنّ

---

(١) شرح المواقف، مصدر سابق: ج٨، ص١٥٥.

زيداً سيختار الفعل فعندئذ يكون ما يريده تعالى منذ الأزل هو الفعل، أمّا إذا ما كان في علمه تعالى أنّ زيداً سيختار الترك، فعندئذ يكون ما يريده تعالى أزلاً هو الترك.

أي أنّ علم الواجب الأزلي لم يتعلّق بصدور كلّ فعل من فاعله على وجه الإطلاق، وإنّما تعلّق علمه تعالى بصدور كلّ فعل من فاعله على وفق الخصوصيّات الموجودة فيه، وعلى هذا نقول: إنّ تعلّق علمه تعالى الأزلي بصدور الفعل من زيد بنحو يكون الاختيار جزءاً من مقدّمات وقوع الفعل، فلو وقع الفعل من دون اختيار لانقلب علم الواجب جهلاً، وهو مُحال.

وإلى ذلك أشار المصنّف في حاشيته على الأسفار بقوله: «ولا يستشكل بلزوم الجبر في الأفعال الاختياريّة فإنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالأفعال الاختياريّة بما هي اختياريّة، فيستحيل أن تنقلب غير اختياريّة. وبعبارة أخرى: المقتضي هو أن يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً، فلو انقلب الفعل من جهة تعلّق هذا القضاء به غير اختياري، ناقض القضاء نفسه»[١].

وقال صدر المتألّهين: «فالحقّ في الجواب أن يُقال إنّ علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنّه إنّما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحقّقه، فكما أنّ ذاته تعالى علّة فاعلة لوجود كلّ موجود ووجوبه، وذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الأسباب بالمسبّبات، فكذلك في علمه التامّ بكلّ شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد أو لازم ذاته كما في العلم المفصّل والعقول الكثيرة»[٢].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة العلاّمة الطباطبائي رقم (٢): ج٦ ص٣١٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٦، ص٣٨٥.

أي إنّ الله تعالى إذا علم بصدور الفعل من العبد فيستحيل أن لا يقع الفعل، لكن علمه تعالى تعلّق بصدور الفعل من العبد بما أنّه قادر مختار في إيجاد الفعل، لأنّه تعالى أراد من الأزل أن يخلق مخلوقاً يملك الاختيار في الفعل والترك، وبذلك تكون هذه القدرة والاختيار من العبد من جملة أسباب الفعل وعلله.

وبهذا يتّضح أنّ علم الله تعالى بوقوع الفعل من الإنسان لا ينافي اختيار الإنسان في الفعل والترك، لأنّ العلم الإلهي الأزلي تعلّق بصدور الفعل، حينما علم الواجب تعالى بإرادة الإنسان لذلك الفعل أزلاً، وتعلّق علمه تعالى بالترك حينما أراد الإنسان الترك وعلم الله تعالى منه ذلك أزلاً، وعلى هذا فلا موضع للجبر في الفعل والترك على الرغم من العلم الأزلي الإلهي بذلك .

الجواب الحَلّي:

وهذا الجواب الحَلّي لم يذكره المصنّف، وحاصله:

إنّ علم الواجب تعالى بالنسبة لأفعال الإنسان أتابع أم متبوع؟

من الواضح أنّ علم الواجب تعالى بالنسبة لأفعال الإنسان الاختياريّة هو تابع لا متبوع، أي أنّ علمه تعالى تابع لنحو تحقّق ذلك المعلوم في الخارج. فما علمه تعالى من الإنسان منذ الأزل، علمه تعالى وأراده منه، فلو علم تعالى من الإنسان غير ذلك، لكان علمه تعالى على حسب ما أراده الإنسان .

وهذا ما يصرّح به الفلاسفة والعرفاء من أنّ علم الحقّ تعالى تابع لإرادة الإنسان.

قال ابن العربي في «الفتوحات المكّية»: «إعلم أنّ الله تعالى ما كتب إلاّ ما علم، ولا علم إلاّ ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها، ما يتغيّر منها وما لا يتغيّر، فيشهدها كلّها في حال عدمها على تنوّعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجدها إلاّ كما هي عليه في نفسها، فمن هنا تعلم علم

الله بالأشياء معدومها وموجودها وواجبها وممكنها ومحالها، فما ثمّ على ما قرّرناه كتاب يسبق إلاّ بإضافة الكتاب إلى ما يظهر به ذلك الشيء في الوجود على ما شهده الحقّ في حال عدمه، فهو سبق الكتاب على الحقيقة، والكتاب سبق وجود ذلك الشيء ويعلم ذوق ذلك من علم الكوائن قبل تكوينها، فهي له مشهودة في حال عدمها ولا وجود لها، فمن كان له ذلك، علم معنى سبق الكتاب، فلا يخف سبق الكتاب عليه، وإنّما يخاف نفسه، فإنّه ما سبق الكتاب عليه ولا العلم إلاّ بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليها، فلُمْ نفسك لا تعترض على الكتاب.

ومن هنا إن عقلت وصف الحقّ نفسه بأنّ له الحجّة البالغة لو نُوزع، فإنّه من المحال أن يتعلّق العلم إلاّ بما هو المعلوم عليه في نفسه، فلو احتجّ أحد على الله بأن يقول له: علمك سبق فيّ بأن أكون على كذا فلِمَ تؤاخذني؟ يقول له الحقّ: هل علمتك إلاّ بما أنت عليه، فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه، ولذلك قال: «حتّى نعلم» فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك، فإذا رجع العبد على نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنّه محجوج وأنّ الحجّة لله تعالى عليه، أما سمعته تعالى يقول: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ١١٧) وقال: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾ (هود:١٠١)، وقال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (البقرة: ٥٧)، كما قال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ (الزخرف: ٧٦)؛ يعني أنفسهم فإنّهم ما ظهروا لنا حتّى علمناهم وهم معدومون إلاّ بما ظهروا به في الوجود من الأحوال، والعلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه.

وهذه مسألة عظيمة دقيقة ما في علمي أنّ أحداً نبّه عليها إلاّ إن كان وما وصل إلينا، وما من أحد إذا تحقّقها يمكن له إنكارها، وفرق يا أخي بين كون الشيء موجوداً فيتقدّم العلم وجوده وبين كونه على هذه الصور في حال عدمه

الأزلي له فهو مساوق للعلم الإلهي به ومتقدّم عليه بالرتبة، لأنّه لذاته أعطاه العلم به، فاعلم ما ذكرناه فإنّه ينفعك ويقوّيك في باب التسليم والتفويض للقضاء والقدر الذي قصاه حالك، ولو لم يكن في هذا الكتاب إلاّ هذه المسألة لكانت كافية لكلّ صاحب نظر سديد وعقل سليم، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل»[1].

ولا يخفى أنّ هذا المطلب واضح على مستوى روايات أهل البيت‰.

ففي الرواية: «عن عليّ بن الحكم وعبد الله بن يزيد جميعاً، عن رجل من أهل البصرة قال: سألت أبا عبد الله‰ عن الاستطاعة، فقال: أتستطيع أن تعمل ما لم يكن؟ قال: لا. قال: فتستطيع أن تنتهي عمّا قد كان؟ قال: لا. فقال له أبو عبد الله‰: فمتى أنت مستطيع؟ قال: لا أدري. قال: فقال له أبو عبد الله ‰: إنّ الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الاستطاعة ثمّ لم يفوّض إليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل فإذا لم يفعلوه في ملكه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لأنّ الله عزّ وجلّ أعزّ من أن يضادّه في ملكه أحد. قال البصري: فالناس مجبورون؟ قال: لو كانوا مجبورين كانوا معذورين. قال: ففوّض إليهم؟ قال: لا. قال: فما هم؟ قال: علم منهم فعلاً فجعل فيه آلة الفعل فإذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين. قال البصري: أشهد أنّه الحقّ وأنّكم أهل بيت النبوّة والرسالة»[2]. فلاحظ جواب الإمام‰ أنّه قال له: «علم منهم فعلاً فجعل فيهم آلة الفعل».

---

(١) الفتوحات المكّية، ابن العربي، دار صادر، بيروت: ج٤ ص١٦.

(٢) الأصول من الكافي: كتاب التوحيد، باب الاستطاعة، الحديث ٢، ج١، ص١٦١.

تنبيهٌ: استدلالهُم على الجبرِ في الأفعالِ بتعلُّقِ علمِ الواجبِ تعالى بها وتعيُّنِ وقوعِها بذلك، استنادٌ منهم في الحقيقةِ إلى القضاءِ العلميِّ الذي يحتّمُ ما يتعلّقُ به من الأمور، وأمّا الإرادةُ التي هي صفةٌ ثبوتيةٌ زائدةٌ على الذات عندَهم، فإنّهم لا يرونَها مبدأً للفعل موجباً له، زعماً منهم أنّ وجوبَ الفعل يجعلُ الفاعلَ موجَباً (بفتح الجيم) والواجبُ تعالى فاعلٌ مختار، بل شأنُ الإرادة أن يرجّح الفعلَ بالأولويّة من غيرِ وجوبٍ، فللإرادةِ أن يخصّصَ أيَّ طرفٍ من طرفَي الفعلِ تعلّقتْ به.

وهذه آراءٌ سخيفةٌ تبيّنَ بطلانُها بما تقدّمَ بيانُه من الأصولِ الماضيةِ. فالوجوبُ الذي يلحقُ المعلولَ وجوبٌ غيريٌّ منتزعٌ من وجودِه الذي أفاضَتْهُ علّتُه وهو أثرُها، فلو عادَ هذا الوجوبُ وأثّرَ في العلّةِ بجعلِها موجَبةً في فاعليّتِه لزمَ كونُ المتأخرِ وجوداً (من حيثُ هو متأخّرٌ) متقدّماً على المتقدّمِ وجوداً (من حيثُ هو متقدّمٌ)، وهو محالٌ، على أنّ الفاعلَ المختارَ لو عادَ موجباً (بالفتح) بسببِ وجوبِ الفعلِ لم يكنْ في ذلك فرقٌ بين أنْ يستندَ وجوبُ المعلولِ إلى علمٍ سابقٍ وقضاءٍ متقدّمٍ أو إلى إيجابِ الفاعلِ للفعلِ الذي هو مفادُ قولِنا: (الشيءُ ما لم يجبْ لم يوجَدْ).

وأيضاً قد ظهرَ ممّا تقدّمَ أنّ الترجيحَ بالأولويّةِ مرجعُه إلى عدمِ حاجةِ الممكنِ في تعيُّنِ أحدِ طرفَي الوجودِ والعدمِ إلى المرجِّحِ، لبقاءِ الطرفِ المرجوحِ على حدِّ الجوازِ مع وجودِ الأولويّةِ في الطرفِ الراجحِ وعدمِ انقطاعِ السؤالِ بـ (لِمَ) بعدُ.

وأيضاً الترجيحُ بالإرادةِ معَ فرضِ استواءِ نسبتِها إلى طرفَي الفعلِ والتركِ مرجعُه إلى عدمِ الحاجةِ إلى المرجّحِ.

الغرض من التنبيه

غرض المصنّف من عقد هذا التنبيه هو الإشارة إلى أنّ بعض الأشاعرة لم يستدلّوا على كون الإنسان مجبوراً في أفعاله الاختياريّة بإرادة الواجب تعالى، وإنّما استدلّوا بالعلم الأزلي بالتقريب المتقدّم؛ والسبب في عدم استدلالهم بإرادة الواجب تعالى هو لأنّ الاستدلال بالإرادة الأزليّة يلزم منه أن يكون الواجب تعالى موجَباً ـ بالفتح ـ وهو محال. وهذا بخلاف الاستدلال بالعلم الأزلي للواجب تعالى ـ وهو القضاء العلمي ـ فإنّه لا يؤدّي إلى صيرورة الواجب تعالى موجَباً ومجبَراً ـ بالفتح ـ.

وقد ذكروا أنّ وظيفة إرادة الواجب تعالى هو ترجيح الفعل بالأولويّة أي أولويّة وقوع الفعل منه تعالى من غير وجوب وتعيّن للفعل لأحد الطرفين، لئلاّ يلزم أن يكون الفاعل موجَباً، هذا حاصل ما زعموه.

جواب المصنّف

حمل المصنّف على مثل هذه الآراء بأنّها آراء سخيفة ـ على حدّ قوله ـ واضحة البطلان، لما تقدّم بيانه من الأصول الحكميّة المتقدّمة في بحث الأولويّة وفي بحث العلّة والمعلول، وقد أجاب المصنّف على هذا المدّعى بجوابين أحدهما حلّي والآخر نقضي:

الجواب الأوّل، وهو الجواب الحلّي، حاصله: أنّ وجوب الفعل بعد تحقّقه هو وجوب غيريّ منتزع من وجود المعلول، وإذا كان كذلك يكون وجوباً متأخّراً عن وجود العلّة، فيستحيل أن يكون مؤثّراً في العلّة؛ لأنّه يلزم أن يكون المتأخّر بما هو متأخّر متقدّماً على المتقدّم وجوداً من حيث هو متقدّم، وهو محال، أمّا كون تقدّم المتأخّر تقدّماً له من حيث هو متأخّر؛ فلأنّ المعلوليّة مساوقة لتأخّر الوجود، ومعلوليّة المعلول مساوقة لوجوده، فتقدّمُ وجود

المعلول من حيث هو وجود، تقدّمٌ لوجوده من حيث هو متأخّر.

وأمّا كون تقدّمه تقدّماً على المتقدِّم من حيث هو متقدّم؛ فلأنّه يجعل العلّة موجَبة في إيجادها هذا المعلول، ومن الواضح أنّ تقدّم العلّة على المعلول إنّما هو من جهة علّيتها، فإذا أثّر المعلول في عليّة العلّة وفي إيجادها لنفس المعلول، فقد لزم تقدّم المتأخّر بما هو متأخّر على المتقدّم بما هو متقدّم.

بعبارة أخرى: إنّ وجوب الفعل بالغير متوقّف على إيجاب الغير له، فلو أثّر وجوب الفعل في المؤثّر بأن يلزمه عليه ويكون سبباً لإيجابه له، لدار، وهو محال، فالواجب بالذات موجِب (بالكسر) لا موجَب (بالفتح) ووجوب الفعل وجوب عن الواجب لا على الواجب.

وإلى ذلك أشار المصنّف بقوله: «وأمّا حديث استلزام الوجوب الغيري - أعني وجوب المعلول بالعلّة لكون العلّة موجَبة فواضح الفساد كما تقدّم، لأنّ هذا الوجوب انتزاع عقليّ عن وجود المعلول غير زائد على وجوده، والمعلول بتمام حقيقته أمرٌ متفرّع على علّته، قائم الذات بها، متأخّر عنها، وما شأنه هذا لا يعقل أن يؤثّر في العلّة ويفعل فيها»[1]، فلا يمكن أن يجعلها مجبرة بعد أن كانت مختارة.

الجواب الثاني، وهو جواب نقضي، حاصله: إنّ قولهم بأنّ الفعل إذا كان مستنداً إلى الإرادة الأزليّة يلزم منه صيرورة الفاعل موجَباً، ننقض عليهم بأنّ الفعل إذا كان مستنداً إلى العلم الإلهي الأزلي يلزم أيضاً صيرورة الفاعل موجَباً أيضاً؛ إذ لا فرق بين إسناد وجوب المعلول وهو فعل الواجب إلى علم سابق أو إسناده إلى إرادته تعالى، ووجه عدم الفرق بين الأمرين لأجل انتهائهما إلى نتيجة واحدة؛ لأنّ علمه تعالى بوقوع الفعل بالنحو الذي تزعمون يستلزم وقوعه حتماً، وهو يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجَباً ولو لم يقع

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الخامس من المرحلة الرابعة، ص ٦٠.

ذلك الفعل لانقلب علمه جهلاً وهو محال، فلا محيص من هذا المحذور إلاّ برفع اليد عن قولكم وهو صيرورة الفاعل موجَباً إذا أسند الفعل إلى الإرادة، أو أن تعترفوا بصحّة ما ذكرنا من أنّ إيجاب الفاعل للفعل هو وجوب غيريّ لاحق وهو مفاد قولنا: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فليس العلم والإرادة يجعلان الواجب تعالى موجَباً.

ومن هنا يظهر أنّ الترجيح لأحد الطرفين بالأولويّة يرجع في الحقيقة إلى القول بعدم حاجة الممكن في تعيين أحد طرفي الوجود أو العدم إلى العلّة؛ لأنّ بقاء الشيء على إمكان عدمه يبقي السؤال عن علّة وقوعه مع جواز عدمه، فالأولويّة لا تغني عن العلّة الموجبة لوجود المعلول بحيث ينقطع السؤال عن علّة الوقوع؛ لأنّ جواز تحقّق المعلول وعدم تحقّقه على حدٍّ سواء، فوجوده مع إمكان عدمه يبقى بلا سبب ولا جواب، وإلى ذلك أشار المصنّف في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة بقوله: «فإنّ حصول الأولويّة في أحد جانبي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر. والسؤال في تعيّن الطرف الأولى مع جواز الطرف الآخر على حاله، وإن ذهبت الأولويّات إلى غير النهاية حتّى ينتهي إلى ما يتعيّن به الطرف الأولى وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب.

على أنّ في القول بالأولويّة إبطالاً لضرورة توقّف الماهيّات الممكنة في وجودها وعدمها على علّة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولويّة للجانب الآخر وحضور علّته التامّة. وقد تقدّم أنّ الجانب المرجوح الواقع يستحيل تحقّق علّته حينئذ، فهو في وقوعه لا يتوقّف على علّة، هذا خلف»[1].

وقال السيّد الداماد في القبسات: «إنّ الشيء ما لم يجب لم يتجوهر، وما لم

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٦٠ .

يجب لم يوجد. فما هو جائز الطرفين في جوهر ذاته وسنخ ماهيّته، لا يتعيّن له أحد الطرفين بالفعليّة، إلاّ بالوجوب من تلقاء العلّة، كما عليه إجماع حزب الحقيقة والأولويّة الغير البالغة نصاب الوجوب، كما يذهب إليه جمٌّ من جماهير المتكلّفين، غير مجدية في قطع النسبة الجوازيّة، ولا مثمرة للحصول بالفعل أصلاً بل يجب العدول بعلّته الجاعلة التامّة وبالقياس إليها جميعاً، وعلّته الجاعلة التامّة لا به، بل بالقياس إليه فقط»[1].

تعليقات على المتن

• **قوله ﷺ: «من غير واسطة».**

أي عدم مدخليّة شيء غيره تعالى، سواء كانت الواسطة فاعلاً مفيضاً كما عليه المشّاء، أم معدّاً كما هو مذهب الحكمة المتعالية. فنفي الواسطة في كلام الأشاعرة يعني نفيها مطلقاً، وهو خلاف نفي الواسطة عند الحكماء الذين يرون أنّ سائر الأسباب غير الواجب تعالى معدّات يتوقّف عليها وجود المعلول.

• **قوله ﷺ: «لازم ذلك».**

أي لازم نفي الفاعليّة عن غيره تعالى.

• **قوله ﷺ: «لا تأثير لإرادة فواعلها ولا لاختيارهم فيها».**

الإرادة بمعنى العزم والإجماع والقصد إلى الفعل والترك، أمّا الاختيار فهو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

• **قوله ﷺ: «ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرْضاً وطولاً يجعل الجميع واحداً».**

كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية من أنّ تحقّق الوجود الرابط بين طرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجودي بينهما، حيث قال المصنّف: «إنّ

---

(١) القبسات، السيّد الداماد، مصدر سابق: ص٣١٤ .

تحقّق الوجود الرابط بين الطرفين يوجب نحواً من الاتّحاد الوجودي بينهما، وذلك لما أنّه متحقّق فيهما غير متميّز الذات منهما، ولا خارج منهما. فوحدته الشخصيّة تقضي بنحو من الاتّحاد بينهما، سواء كان هناك حمل كما في القضايا أو لم يكن كغيرها من المركّبات، فجميع هذه الموارد لا يخلو من ضرب من الاتّحاد»[1].

والمراد من قوله عرضاً وطولاً، هو أنّ الارتباط العرضي من قبيل ارتباط الأرض والشمس والقمر والبحر والسهل والإنسان... أي جميع ما في عالم المادّة، أمّا المراد من الارتباط الطولي، فهو من قبيل ارتباط فعل الإنسان بالإنسان المرتبط بعالم المثال المرتبط بالواجب تعالى.

• قولهﷺ: «ينال كلّ منها ما في وسعه».

أي ينال كلّ شيء من الفيض الإلهي بقدر سعته واستعداده، كما في قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا ﴾ (الرعد: ١٧).

• قولهﷺ: «فيكفي في دفعه ما تقدّم».

يلاحظ على جواب المصنّف على نظريّة الأشاعرة ما يلي:

١ ـ إنّ الأشاعرة لم ينكروا أصل العلّية والمعلوليّة، وإنّما ينكرون العلّية والمعلوليّة بين الأشياء في عالم الإمكان فقط، ويحصرون علّيّه الممكنات بالواجب تعالى.

٢ ـ حيث إنّ الأشاعرة لا ينكرون العلّية والمعلوليّة بين الواجب تعالى وبين الممكنات يثبت وجود الصانع، لأنّ إنكار الصانع يبتني على إنكار أصل قانون العلّية والمعلوليّة، في حين إنّ الأشاعرة لا ينكرون علّية الواجب للممكنات، وعلى هذا فالإيراد الثاني من المصنّف على نظريّة الأشاعرة غير تامّ.

• قولهﷺ: «لم يكن لنا سبيل».

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٩.

هذا بناءً على مذهب المتكلّمين الذين يرون أنّ الدليل العقلي على إثبات الصانع منحصر عندهم بالبرهان الإنّي الذي يستدلّ فيه بوجود المعلول على وجود العلّة.

أمّا على مذهب الحكماء فالدليل على إثبات الواجب لا ينحصر بالسير من المعلول إلى العلّة، وإنّما يستدلّون بالوجود على الوجوب ـ كما تقدّم في الفصل الأوّل من المرحلة الثانية عشرة ـ فلا يضرّ الحكماء إنكار العلّية والمعلوليّة على استدلالهم في إثبات الواجب تعالى.

• قوله ﷺ: «أمّا القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال».

هذا الاستدلال ليس للأشاعرة، وقد ذكره المصنّف هنا استطراداً؛ وذلك لما ذكره في التنبيه من أنّ الإرادة عند الأشاعرة صفة ثبوتيّة زائدة على الذات، وليست مبدأً موجباً للفعل لزعمهم أنّ وجوب الفعل يجعل الفاعل موجَباً.

• قوله ﷺ: «لا تنافي فاعليّة غيره».

سواء كان الغير فاعلاً مسخّراً كما هو مذهب المشّاء أم فاعلاً ما به الوجود وهو المعدّ كما عليه حكماء الحكمة المتعالية.

• قوله ﷺ: «إنّ فعل المعصية».

من الواضح أنّ هذا الاستدلال من الأشاعرة لا يختصّ بالمعصية وإنّما يعمّ الأفعال مطلقاً سواء كانت معصية أم طاعة، وقد خصّوا المعصية بالذّكر لإثبات الجبر في المعاصي فقط وإثبات عدم مسؤوليّة الإنسان عن معاصيه.

• قوله ﷺ: «استناد منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي».

أي وجوب مطابقة علمه الذاتي تعالى للواقع استناداً إلى أنّه لو لم يكن مطابقاً للواقع لانقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال.

تتمّة البحث في النصوص القرآنيّة والروائيّة

مناقشة نظريّة المعتزلة على مستوى الدليل النقلي

من الواضح أنّ نظريّة المعتزلة التي ذهبت إلى تفويض الإنسان لجميع أفعاله الاختياريّة، تتعارض مع القرآن الكريم من وجوه متعدّدة منها:

الوجه الأوّل: النصوص القرآنيّة تثبت بصراحة أنّ الإنسان وكلّ ما يتعلّق به وما يصدر منه هو عين الفقر والحاجة إلى الله، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥) ونحوها من الآيات الأخرى التي تشاركها بالمضمون ذاته، فلو كان الإنسان محتاجاً إلى الله تعالى حدوثاً فقط، وأنّه مستقلّ عنه بقاءً، فهذا يعني أنّه فقير من جهة وغنيّ من جهة أخرى، وهو خلاف ما صرّحت به النصوص القرآنيّة من أنّ الإنسان عين الفقر والحاجة إلى الله تعالى في جميع شؤونه وأطواره سواء كان حدوثاً أم بقاءً.

الوجه الثاني: إنّ ما ذهبت إليه المفوّضة وهو استقلاليّة الإنسان بقاءً، يتعارض مع عدد وافر من النصوص القرآنيّة الدالّة صراحةً على أنّ الله تعالى هو المالك والقادر على كلّ شيء ولا يخرج عن قدرته شيء، ومن هذه النصوص، قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (التكوير: ٢٩) حيث تدلّ على مسبوقيّة مشيئة الإنسان بمشيئة الله تعالى، وعن القدرة الإلهيّة المطلقة قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ (المائدة: ١٢٠) وهي دالّة على أنّ القدرة الإلهيّة شاملة لكلّ شيء ولا يخرج عنها شيء، فتشمل الفعل الإنساني. وعن مالكيّة الله المطلقة يقول تعالى: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ١٠٧) وهي واضحة في شمول مالكيّته تعالى للفعل الإنساني. وغير ذلك من النصوص القرآنيّة الدالّة على إطلاق الإرادة والمشيئة والملكيّة والسلطنة الإلهيّة للفعل الإنساني، إلاّ أنّ ذلك لا يستلزم الجبر

للإنسان كما تبيّنه نظريّة أهل البيت عليهم السلام وهي نظريّة الأمر بين الأمرين.

الوجه الثالث: هنالك عدد وافر من الآيات القرآنيّة التي تنسب أفعال الإنسان إلى الله تعالى، وهذه النصوص تتعارض مع نظريّة المفوّضة القائلة باستقلاليّة الإنسان في أفعاله، ومن هذه النصوص قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَـٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وقوله: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ (آل عمران: ١٦٠)، وقوله: ﴿وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨)، وقوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ﴾ (الأنفال: ٢٤) وغيرها من الآيات القرآنيّة المتظافرة. وبهذا يتّضح بطلان نظريّة المعتزلة.

النصوص القرآنيّة التي استند عليها الأشاعرة

من النصوص القرآنيّة التي استند عليها الأشاعرة، بالإضافة إلى استدلالهم العقلي المتقدّم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ (المجادلة: ٢٢) وقوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ (الأنفال: ١٧)، وقوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨)، وقوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ (النحل: ١٠٨)، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ (الأنعام: ٢٥)، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠)، وقوله: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٣٩) وقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ ۚ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٦)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: ٧).

لوازم أخرى لنظريّة الأشاعرة

هنالك عدّة من اللّوازم الباطلة التي تترتّب على نظريّة الأشاعرة التي تذهب إلى سلب مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله، ومن هذه اللوازم:

١. إنكار الحسن والقبح

إنّ ما ذهب إليه الأشاعرة من أنّ جميع الأفعال تستند حقيقة إلى الله تعالى وأنّه الفاعل والمؤثّر ولا مؤثّر غيره، هذه النظريّة تتعارض مع القول بالحسن والقبح العقليّين، من قبيل حسن العدل وقبح الظلم، إذ بناءً على نظريّة الأشاعرة يمكن للواجب تعالى أن يفعل الظلم ويسند إليه الظلم حقيقة، وعلى هذا الأساس نجد أنّ الأشاعرة قد أنكروا الحسن والقبح العقليّين.

٢. إنكار العدل

وهذا اللاّزم الثاني المترتّب على نظريّة الأشاعرة، فحيث إنّ الأشاعرة تسلب مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله وتنسب أفعال الإنسان إلى الله تعالى خالصاً، فعلى هذا الأساس فإنّ العقاب الذي يتلقّاه الإنسان العاصي، يكون ظلماً له؛ لأنّه ليس مختاراً في فعله، وإنّما هو مجبور على ارتكاب المعاصي والقبائح بحسب رؤية الأشاعرة، وهذا يعني إنكاراً للعدل، ومن هنا أنكر الأشاعرة أن يكون العدل أصلاً من أصول العقيدة، لأنّ العدل يتعارض مع كون الإنسان مجبوراً على أفعاله.

مناقشة نظريّة الأشاعرة في ضوء النصوص القرآنيّة

تقدّم آنفاً أنّ الأشاعرة استندوا في الاستدلال على نظريّتهم بعدد من النصوص القرآنيّة، وقد يلاحظ على هذا النهج من الاستدلال بأن يوصف بالانتقائيّة غير المبرّرة للنصوص القرآنيّة مع التغافل عن نصوص قرآنيّة أخرى متظافرة تدلّ على خلاف ما يظهر من الطائفة الأولى التي استندوا إليها.

وإليك بعض هذه النصوص القرآنيّة التي تدلّ على خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة، حيث تدلّ هذه النصوص برمّتها على استناد الأفعال إلى الإنسان نفسه، وقد صنّف العلاّمة الحلّي هذه الآيات القرآنيّة على طوائف، وسوف نقتصر على ذكر بعض النصوص لكلّ طائفة:

الطائفة الأولى: الآيات الدالّة على إضافة الفعل إلى العبد، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (مريم: ٣٧)، وقوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ...﴾ (البقرة: ٧٩)، ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (المائدة: ٣٠).

الطائفة الثانية: ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على إيمانه، وذمّ الكافر على كفره، ووعده بالثواب على الطاعة، وتوعّده بالعقاب على المعصية، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧)، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الطور: ١٦).

الطائفة الثالثة: الآيات الدالّة على أنّ أفعال الله تعالى منزّهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين، في التفاوت، والاختلاف، والظلم، كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (الملك: ٣)، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: ١٧)، والكفر والظلم ليس بحسن، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الحجر: ٨٥)، والكفر ليس بحقّ.

الطائفة الرابعة: الآيات الدالّة على ذمّ العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٨)، والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال، مع أنّ الأشاعرة يذهبون إلى أنّ الله خلق الكفر في الكافر، وأراده منه، وهو لا يقدر على غيره[1]، فكيف يوبّخه عليه؟ وقال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ

---

(١) قال ابن تيميّة في كتابه مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص١٢٩ ما خلاصته: قال الجهميّة، والأشعريّة: قد علم أنّ الله خالق كلّ شيء وربّه ومليكه، ولا يكون خالقاً إلّا بقدرته ومشيئته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. وكلّ ما في الوجود فهو بمشيئته وقدرته، هو خالقه، سواء في ذلك أفعال العباد، وغيرها. =

ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ ﴾ (الكهف: ٥٥)، وهو إنكار بلفظ الاستفهام.

الطائفة الخامسة: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في أفعالهم، وتعلّقها بمشيئتهم كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، وقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ (فصّلت: ٤٠)، وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾ (المزمّل: ١٩)، وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه، وأضافها إلى الله تعالى بقوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ (الأنعام: ١٤٨).

الطائفة السادسة: الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال، والمسارعة إليها، قبل فواتها، كقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (آل عمران: ١٣٣)، وقوله: ﴿أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ﴾ (الأحقاف: ٣١)، فإذا كان المأمور عاجزاً عن الإتيان بما أمر به، فكيف يصحّ الأمر بالطاعة، والمسارعة إليها ؟

الطائفة السابعة: الآيات التي حثّ الله تعالى فيها على الاستعانة به، كقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد: ٥) فإذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي كيف يستعان، ويستعاذ به ؟

الطائفة الثامنة: الآيات الدالّة على اعتراف الكفّار والعصاة بأنّ كفرهم ومعاصيهم كانت منهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ (سبأ: ٣١).

الطائفة التاسعة: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يحصل منهم من التحسّر في الآخرة على الكفر، وطلب الرجعة، قال تعالى: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (فصّلت: ٤٢)،

= وقال الشهرستاني في الملل والنحل ج١ ص٩٦: قال الأشعري: وإرادته واحدة، قديمة أزليّة، متعلّقة بجميع المرادات، من أفعاله الخاصّة، وأفعال عباده، من حيث إنّها مخلوقة له، أراد الجميع، خيرها وشرّها، ونفعها وضرّها، وكما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم، وأمر القلم، حتّى كتب في اللّوح المحفوظ.

وهنالك آيات أخرى ذكرها المحقّق الحلّي في «نهج الحقّ وكشف الصدق» لم نذكرها مراعاةً للاختصار، تلتقي جميعاً في مدلولها على نسبة الأفعال إلى العباد[1].

خلاصة الفصل الرابع عشر

١ ـ إنّ الغرض من عقد هذا الفصل أمران:

الأوّل: إثبات عموم قدرته تعالى للأفعال الاختياريّة للإنسان.

الثاني: حلّ مسألة الجبر في أفعال الإنسان.

٢ ـ أقام المصنّف برهانين على شمول قدرته تعالى، للأفعال الاختياريّة للإنسان:

البرهان الأوّل: اعتمد على المقدّمات التالية:

• أصالة الوجود.

• انقسام الموجود إلى واجب بالذات وإلى ممكن.

• كلّ ما سوى الله تعالى فهو ممكن.

• الممكن يحتاج في تلبّسه بالوجود إلى علّة.

النتيجة: أنّ الواجب تعالى علّة لكلّ فعل حدوثاً وبقاءً، سواء كان بالواسطة أم بلا واسطة، ومنها: الأفعال الاختياريّة للإنسان فإنّ الواجب تعالى علّة لها.

البرهان الثاني: وهو برهان الحكمة المتعالية، ويعتمد على المقدّمات التالية:

• أصالة الوجود.

• انقسام الموجود إلى واجب وإلى ممكن أي بالإمكان الفقري.

وعلى هذا فكلّ ممكن لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات وهو الواجب تعالى. وبهذا يتّضح أنّ كلّ ما سوى الواجب تعالى ومنها أفعال الإنسان الاختياريّة

---

(١) نهج الحقّ وكشف الصدق، العلاّمة الحلّي، تحقيق وتقديم: السيّد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسني، سنة الطبع: ذي الحجّة ١٤٢١، نشر: دار الهجرة ـ قم: ص١٠٥ ـ ١١٢.

فعل الله تعالى، لأنّها عين الربط بالواجب تعالى.

٣ ـ ذهبت المعتزلة إلى أنّ الأفعال الاختياريّة للإنسان معلولة للإنسان فقط، وليس للواجب مدخليّة فيها، وأنّ الإنسان يحتاج إلى الواجب تعالى في حدوثه فقط، وقد استدلّوا على ذلك بعدّة وجوه:

أ ـ الوجدان حاكم على أنّ أفعالنا تنسب إلينا وإن شئنا فعلنا وإلاّ فلا.

ب ـ لو كانت أفعالنا مخلوقة للواجب تعالى، لبطل التكليف والوعد والوعيد والأمر والنهي.

ج ـ تنزيه الواجب تعالى من بعض أفعالنا التي تتّصف بالقبح والمعاصي والشرور.

٤ ـ أجاب المصنّف على ذلك بما يلي:

• إنّ فاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان، ولا تنافي بينهما، وعلى ذلك يصحّ التكليف والأمر والنهي.

• لو كان الإنسان مستقلاً في أفعاله للزم خروج الأفعال الاختياريّة للإنسان عن قدرة الواجب تعالى، وهو يستلزم تقييد قدرته الذاتيّة، وهو محال، مضافاً إلى استلزامه تحديد الذات المقدّسة أيضاً وهو محال.

• أنّ ما يلاحظ من الشرور في العالم فهي إمّا يرافقها خيرٌ كثير، وقد تعلّقت إرادته تعالى بخيرها دون شرّها، وإمّا أنّ الشرور أمور عدميّة لا علّة لها، فلم تتعلّق بها الإرادة الإلهيّة لأنّها غير قابلة للإيجاد.

٥ ـ ذهبت الأشاعرة إلى أنّ جميع أفعال الإنسان الاختياريّة بل جميع ما سوى الواجب تعالى، فهو فعل الواجب تعالى بالذات ومن غير واسطة، فلا فاعل غير الله تعالى، نعم جرت عادته تعالى على الإتيان بالشيء عقيب شيء آخر نسمّيه نحن علّة أو سبباً.

٦ ـ لازم نظريّة الأشاعرة:

• ارتفاع العلّية والمعلوليّة بين الأشياء وإلغاء قانون العلّية والمعلوليّة.

• يلزم أن تكون أفعال الإنسان الاختياريّة أفعالاً جبريّة، لا تأثير لفواعلها ولا لاختيارهم فيها.

٧ ـ أجاب المصنّف على نظريّة الأشاعرة بأنّ انتساب الفعل إلى الواجب تعالى وأنّه أوجده لا ينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط، لأنّ الانتساب طوليّ لا عرضيّ، كما بيّن ذلك في البحث. وعلى هذا فقد تكون الواسطة اختياريّة كاختيار الإنسان وقد تكون غير اختياريّة.

٨ ـ أمّا جواب المصنّف على اللاّزم الأوّل لنظريّة الأشاعرة ـ وهو إنكارهم لقانون العلّية والمعلوليّة ـ ما يلي:

• إنّ هذا اللازم لازم باطل؛ لما تقدّم من البرهان على أنّ النظام العلّي هو الحاكم على الكون بأسره.

• يلزم سدّ باب إثبات الصانع، لأنّ المتكلّمين استدلّوا على إثبات الصانع من خلال السير من المعلول إلى العلّة، وبإنكار هذا القانون ينسدّ باب إثبات الصانع.

أمّا اللازم الثاني ـ وهو كون الإنسان مجبوراً في أفعاله الاختياريّة لتعلّق علم الواجب الأزلي بفعل الإنسان ـ فلو لم يقع للزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو مُحال.

ويلاحظ عليه أنّ تعلّق علم الواجب تعالى بفعل الإنسان بنحو يكون اختيار الإنسان جزءاً من مقدّمات وقوع الفعل، فلا تنافي بين علم الواجب تعالى الأزلي وبين إرادة واختيار الإنسان، لأنّ الوجوب الذي يلحق المعلول ـ الفعل ـ وجوب غيريّ منتزع من وجود المعلول الذي أفاضته العلّة، فلو أثّر هذا الوجوب في العلّة للزم كون المتأخّر وجوداً متقدّماً على المتقدّم وجوداً وهو مُحال.

الفصل الخامس عشر

في حياته تعالى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحياةُ ـ في ما عندنَا مِن أقسامِ الحيوانِ ـ كونُ الشيءِ بحيث يُدرِكُ ويفعلُ. والإدراكُ العامُّ في الحيوانِ كلِّه هو الإدراكُ الحسّيُ الزائدُ على الذاتِ، والفعلُ فعلٌ محدودٌ عن علمٍ بِهِ وإدراكٍ، فالعلمُ والقدرةُ من لوازمِ الحياةِ وليسا بها، لأنّا نجوّزُ مفارقةَ العلم الحياةَ وكذا مفارقةَ القدرةِ الحياةَ في بعضِ الأحيان.

فالحياةُ التي في الحيوانِ مبدأٌ وجوديٌّ يترتّبُ عليه العلمُ والقدرةُ.

وإذ كانَ الشيءُ الذي له علمٌ وقدرةٌ زائدانِ على ذاتِه حيّاً، وحياتُه كمالاً وجوديّاً له، فمَن كان علمُه وقدرتُه عينَ ذاتِه وله كلُّ كمالٍ وكلُّ الكمالِ، فهو أحقُّ بأن يُسمّى حيّاً، وهو الواجبُ تعالى، فهو تعالى حيٌّ بذاتِه، وحياتُه كونُه بحيثُ يعلمُ ويقدرُ، وعلمُه بكلِّ شيء من ذاتِه، وقدرتُه مبدئيّتُه لكلِّ شيءٍ سواهُ بذاتِه.

حقيقة حياة الواجب تعالى والأدلة على إثباتها

تقدّم في الفصول السابقة أنّ الحياة والعلم والقدرة من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى، وتقدّم أيضاً البحث في صفتي العلم والقدرة للواجب تعالى، أمّا هذا الفصل فقد خصّصه المصنّف لتناول البحث في أمرين:

الأوّل: حقيقة الحياة وكيفيّة إطلاقها على الواجب تعالى.

الثاني: الأدلّة على إثبات الحياة للواجب تعالى.

الأمر الأوّل: حقيقة وماهيّة الحياة

تطلق الحياة على معنيين؛ أحدهما بالمعنى الأعمّ للحياة والآخر بالمعنى الأخصّ.

المعنى الأعمّ للحياة: وهي الحياة في نظر علماء الطبيعة، حيث عرّفوها بأنّها المبدأ الذي يترتّب عليه النمو والتوليد والتغذية، وهذا المعنى من الحياة يشمل الحيوان والنبات، مقابل الجماد الذي لا يمتلك الحياة بهذا المعنى، أي المبدأ الذي يترتّب عليه النمو والتوليد والتغذية، وهذا المعنى من الحياة غير مقصود بالبحث؛ لأنّه يشتمل على جهة نقص كالنمو والتوليد... وهي من خواصّ المادّيات، فلا يشمل الواجب تعالى بل المجرّدات جيمعاً.

المعنى الأخصّ للحياة: وهو كون الشيء بحيث يدرك ويفعل باختياره، أي يقدر على الفعل، فالحياة منشأ الإدراك والفعل الحيواني بجميع أنواعه.

وهذا هو المعنى المُراد عند الحكماء الإلهيّين.

والمقصود بالإدراك الحيواني، ليس هو الإدراك الحسّي الشامل للحواسّ الخمس من الإبصار والسمع والذوق والشمّ واللمس، لأنّ مثل هذه الحواسّ لا دليل على وجودها في جميع أنواع الحيوان، بل المراد بالإدراك الحسّي هو

اللمس فقط، أمّا بقيّة الحواسّ فقد يوجد بعضها عند بعض الحيوانات ولا يوجد البعض الآخر منها، وإلى ذلك أشار الشيخ الرئيس في طبيعيّات الشفاء بقوله: «وأوّل الحواسّ الذي يصير به الحيوان حيواناً، هو اللمس؛ فإنّه كما أنّ كلّ ذي نفس أرضيّة فإنّ له قوّة غاذية، ويجوز أن يفقد من الأخرى، ولا ينعكس، كذلك حال كلّ ذي نفس حيوانيّة، فله حسّ اللمس، ويجوز أن يفقد قوّة من الأخرى، ولا ينعكس... فاللّمس هو أوّل الحواسّ، ولابدّ منه لكلّ حيوان أرضيّ»[1]، فالإدراك الحسّي هو المراد لأنّه القدر المشترك بين جميع أفراد الحيوان.

الحياة ملازمة للعلم والقدرة وليست عينهما

إنّ الحياة معنى يلازم العلم والقدرة، لا عين العلم والقدرة، والدليل على ذلك هو جواز انفكاك الحياة عن العلم والقدرة في الخارج وفي الذهن، فقد توجد الحياة في الخارج ولا يوجد العلم والقدرة، كما في المغمى عليه أو في شخص أُجري له تخدير صناعي، كذلك الذهن يستطيع أن يفكّك بين الحياة وبين العلم والقدرة.

فهذا الانفكاك بين الحياة وبين العلم والقدرة يكشف عن أنّ العلم والقدرة شيء والحياة شيء آخر.

ومن الواضح أنّ المراد بملازمة الحياة للعلم والقدرة هو المعنى الاصطلاحي أي المقتضي لا العلّة التامّة، وعلى هذا فلا منافاة بين كون العلم والقدرة من لوازم الحياة وبين مفارقتهما للحياة.

ممّا تقدّم تبيّن أنّ الحيّ هو الذي يدرك الأمور ويفهمها ويصدر منه الفعل باختياره وإرادته، فالحيّ هو المدرك العالم المختار، فكلّ موجود له إدراك،

---

(١) طبيعيّات الشفاء، الشيخ الرئيس، الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفنّ السادس، ج؟ ص؟.

يسمّى «حيواناً».

أمّا ما هي حقيقة الحياة؟ فمن الواضح أنّ الحياة مجهولة الكُنه، وهو ما أجمع عليه الباحثون من الفلاسفة والمتكلّمين.

ولا يخفى أنّ هذا الجهل بحقيقة الحياة لا يقتصر على صفة الحياة عند الواجب تعالى، وإنّما يمتدّ ليشمل مطلق الحياة، فالحياة مجهولة الكُنه مفهوماً ومصداقاً.

لكنّا وإن عجزنا عن معرفة حقيقة وكُنه الحياة، إلاّ أنّنا نعرفها من خلال آثارها، وهما العلم والقدرة على الفعل.

الأمر الثاني: الأدلّة على أنّ للواجب تعالى حياة

أقام المصنّف دليلين على حياته تعالى:

الدليل الأوّل: حاصل ما أفاده‍ هو أنّنا نجد من أنفسنا أنّ العلم والقدرة زائدتان على ذواتنا وبواسطتها نتّصف بالحياة، فبالأولويّة القطعيّة تثبت الحياة لمن كان العلم والقدرة عين ذاته، وهو الواجب تعالى. فالواجب تعالى له حياة، لكن بعد حذف النواقص والزوائد الخاصّة بالموجودات الإمكانيّة، لتكون منسجمة مع الذات الواجبيّة ومقامها الأسمى.

قال صدر المتألّهين: «الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتمّ بإدراك وفعل، والإدراك في حقّ أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس، وكذا الفعل لا يكون إلاّ التحريك المكاني المنبعث عن الشوق. وهذان الأثران منبعثان عن قوّتين مختلفتين: إحداهما مدركة، والأخرى محرّكة، فمن كان إدراكه أشرف من الإحساس كالتعقّل ونحوه وكان فعله أرفع من مباشرة التحريك كالإبداع وشبهه لكان أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى، ثمّ إذ كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتّى يكون إدراكه بعينه فعله وإبداعه، لكان أيضاً أحقّ بهذا الاسم؛ لبراءته عن التركيب

إذ التركيب مستلزم للإمكان والافتقار؛ لاحتياج المركّب في قوام وجوده إلى غيره، والإمكان ضربٌ من العدم المقابل للوجود، والموت المقابل للحياة، والدثور المقابل للبقاء، فالحيّ الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى، وقد صحّ أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة أحديّ الذات والصفة، فرداني القوّة والقدرة، وأنّ نفس تعقّله للأشياء نفس صدورها عنه، وأنّ معنى واحداً بسيطاً منه عقل للكلّ ومنشأ للكلّ، فهو أحقّ وأليق باسم الحياة من جميع الأحياء. كيف؟ وهو محيي الأشياء ومُعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكلّ ذي وجود وعلم وقدرة»[1].

فالحياة في الممكن والواجب مفهوم واحد وهو كون الشيء على نحو يدرك ويفعل، إلاّ أنّ التفاوت بين الحياة في الممكن والحياة عند الواجب في المصداق. فالواجب تعالى تكون الحياة عين ذاته، لا أنّ ذاته شيء والحياة عارضة عليه، أمّا الممكن فالحياة ليست عين ذاته وإنّما هي عارضة عليه.

الدليل الثاني: ويمكن تقريبه من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الحياة كمال وجوديّ.

كما هو واضح، بل هي من أعظم الكمالات.

المقدّمة الثانية: إنّ الواجب تعالى لا يشذّ عنه كمال من الكمالات.

كما تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة، من أنّ كلّ كمال مفروض، فالواجب تعالى له أعلى مراتبه، وأنّه عين ذاته تعالى.

النتيجة: الواجب تعالى حيّ بذاته.

وإلى ذلك أشار صدر المتألّهين بقوله: «واعلم أنّ حياة كلّ حيّ إنّما هي نحو وجوده، إذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة، لكن من الأشياء الحيّة ما يجب فيه أن يسبق

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤١٣.

هذا الكون كونٌ آخر ومنها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر، فالقسم الأوّل كالأجسام الحيّة فإنّ كونها ذات حياة إنّما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني... وأمّا القسم الثاني فهو في ما يخرج عن الأجسام، فإنّ ما ليس بجسم لا يمتنع فيه أن يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة... وواجب الوجود أولى بأن يكون حياته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة»[1].

وقد ذكر المصنّف دليلاً آخر في بداية الحكمة مبتنياً على قاعدة معطي الشيء غير فاقد له، فحيث إنّ الواجب تعالى أعطى وأفاض الحياة على المخلوقات، ينتج أنّه تعالى متّصف بالحياة بنحو أعلى وأشرف، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

تعليقات على المتن

• قوله ﵀: «كون الشيء بحيث يدرك ويفعل».

المقصود من ذلك أنّه يفعل فعلاً ناشئاً عن إدراكه واختياره، فالحياة مبدأ الإدراك والقدرة على الفعل، وهذا لا ينافي انفكاك العلم والقدرة عن الحياة؛ لأنّ كون الشيء مبدأً للفعل، لا يستلزم وجود ذلك الفعل دائماً؛ لأنّ المبدأ هو الفاعل والمقتضي وليس علّة تامّة، فالحياة مبدأ العلم والقدرة، بمعنى أنّ من اتّصف بالحياة له شأنيّة الإدراك والفعل الاختياري، سواء أدرك وفعل أم لا.

• قوله ﵀: «الإدراك الحسّي الزائد على الذات».

تبيّن في ثنايا البحث أنّ الإدراك الحسّي هو اللّمس وليس المراد بالإدراك الحسّي جميع أقسامه من البصر والسمع والشمّ والذوق... لأنّ هذه الأقسام قد يوجد بعضها عند بعض الحيوانات، وبعضها الآخر عند حيوانات أخرى،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٤١٧.

لكن القدر المشترك من الإدراك الحسّي الموجود عند جميع الحيوانات هو اللّمس.

• **قوله‌ﷺ: «الإدراك العامّ في الحيوان كلّه هو الإدراك الحسّي الزائد على الذات».**

المقصود من الإدراك العامّ الزائد على الذات هو الإدراك المتعلّق بالفعل الخارج عن الذات، وإلاّ فإدراك الحيوان لذاته هو إدراك حضوريّ عامّ لجميع الحيوانات كلّها.

• **قوله‌ﷺ: «فالعلم والقدرة من لوازم الحياة».**

المقصود من اللازم هنا هو اللازم الاصطلاحي بمعنى المقتضي لا العلّة التامّة، وعلى هذا فلا منافاة بين كون العلم والقدرة من لوازم الحياة وبين مفارقتهما للحياة كما أشار إليه المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة.

• **قوله‌ﷺ: «وله كلّ كمال وكلّ الكمال».**

المقصود من «كلّ الكمال» أي أنّه تعالى واجدٌ لجميع الكمالات.

أمّا قوله: «وكلّ الكمال» فالمقصود منه أنّه تعالى مضافاً إلى أنّه واجد لكلّ كمال، فهو واجد أيضاً لجميع ذلك الكمال لا بعضه، فله العلم كلّه وله القدرة كلّها والحياة كلّها .

خلاصة الفصل الخامس عشر

١ ـ الحياة مجهولة الكُنه والحقيقة، ولا مجال لمعرفتها إلاّ من خلال آثارها.

٢ ـ تُعرف الحياة من خلال آثارها وهي العلم والقدرة.

٣ ـ الأدلّة على إثبات الحياة للواجب تعالى.

٤ ـ إنّ العلم والقدرة عندنا زائدتان على ذواتنا وهما من لوازم الحياة، وبالأولويّة القطعيّة نثبت الحياة للواجب تعالى؛ لأنّ العلم والقدرة في الواجب عين ذاته.

٥ ـ إنّ الحياة كمال وجوديّ، والواجب تعالى واجد لكلّ كمال وجوديّ بنحو أعلى وأشرف.

فائدة: في بيان سبب تأخّر بحث الحياة عن بحث العلم والقدرة

السبب في تأخير بحث الحياة عن بحث العلم والقدرة، مع كون العلم والقدرة من متفرّعات الحياة، هو أنّ الحياة، وإن كانت في مقام الثبوت متقدّمة على العلم والقدرة، لكن في مقام الإثبات تكون الحياة متأخّرة عن العلم والقدرة؛ ومن الواضح أنّ الفلسفة أو أيّ علم آخر إنّما يتعرّض لمقام الإثبات، ولا علاقة له بمقام الثبوت؛ ولهذا السبب نجد أنّ المصنّف قدّم البحث في العلم والقدرة على بحث الحياة.

مراتب الحياة في النصوص الدينيّة

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الحياة هي الأصل الذي ينشأ منه أُمّهات الصفات كالعلم والقدرة، لكن عندما نرجع إلى القرآن نراه يجعل الموت مقابل الحياة، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك: ١)، ثمّ قال: إنّ الله سبحانه حيّ نحو حياة لا موت فيها كما في قوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ (الفرقان: ٥٨). ولازم ذلك أنّ الموجودات تنقسم إلى ما يعرضها الموت، وما ليست كذلك وهو المختصّ بالواجب تعالى.

إلاّ أنّه قد يُقال: إنّ بعض الموجودات الممكنة أيضاً لا تموت كالملائكة، فلا فرق بينها وبينه تعالى من هذه الجهة.

والجواب: إنّ هناك فرقاً بينهما، حيث إنّ الملائكة وإن لم تمت إلاّ أنّه يمكن أن يعرضها الموت، بينما الحقّ تعالى حيّ نحو حياة يستحيل أن يعرض عليها الموت. ومن ثمّ فإنّ الحياة الحقيقيّة هي لله حصراً ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ﴾ (البقرة: ٢٥٥) لا لسواه، بمعنى أنّ الحياة التي لا يطرأ عليها الموت لذاتها

محصورة بالله وحده، كما هو الحال في باقي الصفات الإلهيّة، فهي وصفها المطلق غير المتناهي لله وحده، وما للآخرين من حياة وعلم وقدرة عارضة عليهم بإفاضة منه سبحانه.

قال المصنّف في تفسيره: «من هنا يظهر أنّ الحياة الحقيقيّة يجب أن تكون بحيث يستحيل طروّ الموت عليها لذاتها، ولا يتصوّر ذلك إلاّ بكون الحياة عين الذات غير عارضة لها ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته.

ومن هنا يُعلم أنّ القصر في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر: ٦٥) هو قصر حقيقي غير إضافي، وأنّ حقيقة الحياة ـ التي لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء وزوال ـ هي حياته تعالى»[1].

ممّا تقدّم يتّضح أنّ أهمّ خصوصيّة للحياة الواجبيّة أنّها حياة يستحيل أن يقع في قبالها موت، تماماً كما مرّ في وحدته سبحانه من أنّها وحدة يستحيل أن يقع في قبالها ثانٍ، على عكس الوحدة التي يتّسم بها الإنسان مثلاً، فهي تقبل الثاني. كذلك حياة الموجودات الممكنة مجرّدة كانت أم مادّية، فهي الأخرى يمكن أن يطرأ عليها الموت، وإذا كانت هناك مخلوقات مجرّدة لا تموت كالملائكة، فإنّ حياتها لا بذاتها بل بإفاضة من الله سبحانه.

وهذا المعنى أكّدته نصوص روائية متعدّدة منها:

• قول الراوي: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: «إنّ الله علمٌ لا جهل فيه، حياةٌ لا موت فيه، نورٌ لا ظلمة فيه، قال: كذلك هو»[2].

• وفي نصّ آخر عن أبي جعفر الباقر عليه السلام جاء فيه: «إنّ الله نورٌ لا ظلمة فيه، وعلمٌ لا جهلَ فيه، وحياةٌ لا موت فيه»[3].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٢ ص٣٣٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٤ ص٨٤، الحديث: ١٧.

(٣) المصدر نفسه: ج٤ ص٨٤ ح١٨.

وما ورد في توحيد الصدوق عن عبد الأعلى عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال: «إنّ الله ـ لا إله إلاّ هو ـ كان حيّاً بلا كيف ولا أين، ولا كان في شيء، ولا كان على شيء، ولا ابتدع لمكانه مكاناً ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء، ولا يشبهه شيء يكون، ولا كان خلواً من القدرة على الملك قبل إنشائه، ولا يكون خلواً من القدرة بعد ذهابه، كان عزّ وجلّ إلهاً حيّاً بلا حياة حادثة، ملكاً قبل أن ينشئ شيئاً، ومالكاً بعد إنشائه، وليس لله حدّ، ولا يعرف بشيء يشبهه، ولا يهرم للبقاء، ولا يصعق لدعوة شيء ولخوفه تصعق الأشياء كلّها، وكان الله حيّاً بلا حياة حادثة ولا كون موصوف، ولا كيف محدود، ولا أين موقوف، ولا مكان ساكن، بل حيّ لنفسه، ومالكٌ لم يزل له القدرة، أنشأ ما شاء حين شاء بمشيّته وقدرته، كان أوّلاً بلا كيف، ويكون آخراً بلا أين، وكلّ شيء هالكٌ إلاّ وجهه، له الخلق والأمر تبارك ربّ العالمين»[1] ونحوها من النصوص الأخرى.

---

(١) توحيد الصدوق، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، طبعة جامعة المدرّسين، قم المقدّسة: ص١٤٢.

الفصل السادس عشر

في الإرادة والكلام


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

عَدُّوهُما في المشهورِ مِن الصفاتِ الذاتيّةِ للواجبِ تعالى.

أمّا الإرادةُ، فقد تقدّمَ القولُ فيها في البحثِ عن القدرةِ.

وأمّا الكلامُ، فقد قيلَ: إنّ الكلامَ في عرفِنا لفظٌ دالٌّ بالدلالةِ الوضعيّةِ على ما في الضميرِ، فهو موجودٌ اعتباريٌّ يدلُّ عندَ العارفِ بالوضعِ ـ بدلالةٍ وضعيّةٍ اعتباريّةٍ ـ على ما في ذهنِ المتكلِّم، ولذلك يُعدُّ وجوداً لفظيّاً للمعنى الذهنيِّ اعتباراً، كما يُعدُّ المعنى الذهنيُّ وجوداً ذهنيّاً، ومصداقُه الخارجيُّ وجوداً خارجيّاً للشيءِ.

فلو كان هناك موجودٌ حقيقيٌّ دالٌّ على شيءٍ دلالةً حقيقيّةً غيرَ اعتباريّةٍ، كالأثرِ الدالِّ على المؤثِّرِ، والمعلولِ الدالِّ ـ بما فيه من الكمالِ الوجوديِّ ـ على ما في علّتِه من الكمالِ بنحوٍ أعلى وأشرفَ، كان أحقَّ بأن يُسمّى كلاماً، لأصالةِ وجودِه وقوّةِ دلالتِه.

ولو كانَ هناكَ موجودٌ بسيطٌ من كلِّ وجهٍ، لهُ كلُّ كمالٍ في الوجودِ بنحوٍ أعلى وأشرفَ، يكشفُ بتفاصيلِ صفاتِه ـ التي هي عينُ ذاتِه المقدّسةِ ـ عن إجمالِ ذاتِه، كالواجبِ تعالى، فهو كلامٌ يدلُّ بذاتِه على ذاتِه، والإجمالُ فيه عينُ التفصيلِ.

أقولُ: فيه تحليلُ الكلامِ وإرجاعُ حقيقةِ معناهُ إلى نحوٍ من معنى القدرةِ، فلا ضرورةَ تدعو إلى إفرادِه من القدرةِ. على أنّ جميعَ المعاني الوجوديّةِ وإن كانتْ متوغّلةً في المادّيةِ محفوفةً بالأعدامِ والنقائصِ،

يمكنُ أن تعودَ بالتحليلِ وحذفِ النقائصِ والأعدامِ إلى صفةٍ من صفاتِه الذاتيةِ.

فإن قلتَ: هذا جارٍ في السمعِ والبصرِ، فهما وجهانِ من وجوهِ العلمِ، مع أنّهما أُفردا مِن العلمِ، وعُدّا صفتينِ من الصفاتِ الذاتيةِ.

قلتُ: ذلك لورودِهما في الكتابِ والسنّةِ، وأمّا الكلامُ فلم يرد مِنه في الكتابِ الكريم إلاّ ما كان صفةً للفعلِ.



عدّ الحكماء صفتي الإرادة والكلام من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى.

أمّا الإرادة، فقد تقدّم البحث عنها في صفة القدرة، وتبيّن هناك أنّ الإرادة عندنا من المفاهيم الماهويّة ومن الكيفيّات النفسانيّة، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون من صفات الواجب تعالى، لتنزّهه عن الاتّصاف بالماهيّة والإمكان. نعم تصدق على الواجب تعالى بعد توسعة معنى الإرادة وتعميمه إلى لوازمها، فتكون من الصفات الفعليّة للواجب تعالى، وأنّها منتزعة من مقام الفعل، كما تقدّم ذلك مفصّلاً.

أمّا صفة الكلام، فقد ذكر المصنّف ما قيل بشأنه، والقائل هو الحكيم السبزواري[1] من أنّ الكلام لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة... إلخ، كما ذكره المصنّف في المتن.

ولكي يتّضح المراد من ذلك لابدّ من تقديم مقدّمة، ذكرناها سابقاً وهي أنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني وليست موضوعة للمصاديق الخارجيّة بخصوصيّاتها. وقد أشار إلى هذه الحقيقة الفيض الكاشاني في مقدّمة تفسير الصافي، بقوله: «إنّ لكلّ معنى من المعاني حقيقة وروحاً وله صورة وقالب وقد يتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما، مثلاً لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً ولا كون اللّوح من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه. وهذا حقيقة اللوح وحده وروحه، فإن كان في الوجود شيء يستطر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو

---

(١) شرح المنظومة، الحكيم السبزواري، مصدر سابق: ج٣، ص١٨٢ .

القلم فإنّ الله تعالى قال: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ٤ ـ ٥)، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه، وكذلك الميزان مثلاً فإنّه موضوع لمعيار يُعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتّى بعضها جسمانيّ وبعضها روحانيّ، كما يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفّتين والقبّان وما يجري مجراهما، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالأسطرلاب، وما يوزن به الدواير والقسي كالفرجار، وما يوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشعر كالعروض، وما يوزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال، وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ كالعقل الكامل، إلى غير ذلك من الموازين. وبالجملة: ميزان كلّ شيء يكون من جنسه، ولفظة الميزان حقيقة في كلّ منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنى»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ معنى الكلام المتعارف عندنا هو أحد مصاديق حقيقة وروح معنى الكلام، لا أنّ حقيقة الكلام هو هذه الألفاظ التي تصدر من المتكلّم.

بيان ذلك: إنّ الكلام في عرفنا هو الألفاظ الصادرة من المتكلّم، وهي قائمة بالمتكلّم، حاصلة من تموّج الهواء واهتزازه وخروجه من الحنجرة... وهذه الألفاظ تدلّ على المعاني بحسب الوضع والاعتبار، فهنالك موجود اعتباريّ اعتبره أهل اللغة وهو اللفظ الموضوع، ليدلّ بالدلالة الوضعية الاعتبارية على معنى معيّن عند العارف بتلك اللغة. فالكلام يدلّ على المعنى بالدلالة الاعتباريّة، وإن كان من جهة أخرى كونه وجوداً حقيقيّاً لا اعتباريّاً

---

(١) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني: ج١ ص٣١ ـ ٣٢.

وهو كونه لفظاً ذا وجود تكوينيّ صادر من متكلّم، وإلى هذه الحقيقة أشار المصنّف في تعليقته على الأسفار بقوله: «إنّ اللفظ وجود اعتباريّ لمعناه، وإنّ التكلّم إيجاد اعتباريّ للمعنى الذي في ضمير المتكلّم، ليستدلّ به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود. واعتباريّته من جهة اعتباريّة الدلالة»(١)، فالكلام في عرفنا هو إلقاء لفظ يدلّ على معنى بالدلالة الاعتباريّة لإعلام المخاطب العارف باللّغة ما في ضمير المتكلّم.

وبناءً على أنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، يتّضح أنّ حقيقة الكلام متقوّمة بما يدلّ على معنىً مكنون خفيّ مضمر، أمّا بقيّة الخصوصيّات من قبيل كونه صادراً من الإنسان وخروجه من طريق الحنجرة ونحوها من الخصوصيّات فهي خصوصيّات المصاديق، وليست دخيلة في حقيقة وروح معنى الكلام.

وعلى هذا الأساس تعدّ جميع الموجودات الخارجيّة كلاماً؛ لأنّها دالّة وحاكية بوجودها على وجود علّتها، كحكاية ودلالة الأثر على المؤثّر.

وهذه الدلالة دلالة عقليّة تكوينيّة، ليست بالوضع والاعتبار كدلالة الدخان على النار، والمخلوق على الخالق، والمصنوع على الصانع، وكدلالة صفة الكمال الموجود في المخلوق على وجود ذلك الكمال عند خالقها وعلّتها.

بل إنّ دلالة موجود حقيقيّ على علّته بالدلالة العقليّة أولى وأحقّ أن تسمّى كلاماً من دلالة اللفظ الاعتباريّة، لأنّ دلالة الموجود الحقيقي على علّته أقوى من الدلالة الاعتباريّة، لأصالة الدلالة العقليّة وقوّة دلالتها، وهو بخلاف دلالة اللفظ على المعنى الذي يكون وجوده وجوداً ادعائياً اعتبارياً للمعنى؛ ولذا يسري حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ.

مضافاً إلى أنّ دلالة اللفظ على المعنى قابلة للتغيّر والتبدّل بخلاف الدلالة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٣، تعليقة العلاّمة الطباطبائي، رقم (١).

العقليّة، فمن الواضح أنّ دلالة الدخان على النار أقوى من دلالة لفظ زيد على الشخص الفلاني.

ولا يخفى أنّ ظاهر البيان المتقدّم هو إثبات الكلام الفعلي، أي الكلام في مقام الفعل لا في مقام الذات، لأنّ المخلوقات على هذا تكون كلاماً وكلمات، وخلقها وإيجادها يكون تكلّماً وكلاماً.

هل الكلام صفة ذاتيّة أيضاً؟

تقدّم أنّ الصفات الذاتيّة كالعلم والقدرة والحياة دالّة على الذات المتّصفة بها، لأنّ الصفات كاشفة عن الذات، وحيث إنّ الصفات الذاتيّة عين الذات المقدّسة، فتكون الصفات كلاماً للذات المقدّسة من جهة كاشفيّتها عن الذات.

ويمكن الاستعانة بمباني المدرسة العرفانيّة لتوضيح أنّ الكلام صفة ذاتيّة للحقّ تعالى، بأن يُقال: إنّ مقام الواحديّة في الصقع الربوبي ـ وهو مقام الأسماء والصفات ولوازمها من الأعيان الثابتة ـ لا يخلو من كثرة ما، وهو كاشف عن مقام الأحديّة، الذي لا يوجد فيه أيّ نحو من أنحاء الكثرة، فينطبق ضابط الكلام عليه، حيث إنّ مرتبة وجوديّة تكشف كشفاً وجوديّاً عن مرتبة أخرى.

ولعلّ هذا هو مراد الآملي معلّقاً على كلام السبزواري عندما قال: «فمنه ما قد كان عين الذات»؛ قال: «الكلام الدالّ هو الوجود المجرّد عن المجالي والمظاهر ـ علت كلمته ـ والمدلول هو ذاته تعالى. فالدالّ والمدلول في دلالته على ذاته واحد ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾»[1].

ولعلّ في جملة من النصوص الروائيّة ما يؤيّد هذا المعنى، كما ورد في دعاء الصباح: «يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته».

---

(١) غرر الفوائد: ج٢، ص ٧٣.

جواب المصنّف على ما ذكر حول الكلام الذاتي للواجب

وحاصل ما ذكره يتّضح من خلال ما يلي:

أوّلاً: إنّ ما ذكروه من الكلام الذاتي هو إرجاع تحليليّ واستعماليّ لمعنى الكلام، وهو خارج عن عرف المحاورة والحقيقة اللغويّة للكلام؛ لأنّ فيه إرجاعاً إلى وجه من وجوه قدرته تعالى، وعلى هذا فلا معنى لصيرورة الكلام من الصفات الذاتيّة الواقعة في عرض القدرة الإلهيّة، لكونه ـ الكلام ـ جزءاً من قدرته تعالى، فلا ضرورة لإفراده وعزله عن القدرة. وقد أشار المصنّف إلى ذلك في تعليقته على الأسفار بقوله: «... إشارة إلى إرجاع معنى الكلام وهو بظاهره صفة فعليّة متأخّرة عن الذات إلى الصفة الذاتيّة التي هي عين الذات، وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث يؤثّر في الغير بإعلامه ما في ضميره، فيرجع بالحقيقة إلى الحيثيّة الذاتيّة التي هي القدرة وهي عين الذات»[1].

ثانياً: إنّ هذا الإشكال عامّ لجميع المعاني الوجوديّة، فإنّ جميع المعاني الوجوديّة يمكننا أن نرجعها إلى صفات ذاتيّة من خلال هذا التحليل، وإن كانت متوغّلة في الماديّة. فالجسم مثلاً وإن كان محفوفاً بالأعدام والنقائص، لأنّها من لوازم المادّة والماديّات، لكن من خلال التحليل وسلب النقائص والأعدام، يعود إلى محض الوجود، فيكون عين الواجب تعالى، ومن ثمّ يكون الواجب جسماً.. وعلى هذا فيمكن عدّ جميع المعاني الوجوديّة المشوبة بالعدم من جملة صفاته الذاتيّة بنوع من التحليل وإزالة الأعدام، وهو واضح البطلان.

إن قيل: إنّ إشكالكم حول الكلام وأنّه يرجع إلى القدرة ولا ضرورة لإفراده عن القدرة، هو إشكال غير مختصّ بالكلام وإنّما شامل للسمع

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: تعليقة العلاّمة الطباطبائي، رقم (٢) ج٧، ص٢.

والبصر أيضاً، فالسمع والبصر نحوٌ من العلم الذي هو صفة ذاتيّة للواجب تعالى، مع أننا نجد أنّ الفلاسفة والمتكلّمين قد أفردوا بحث السمع والبصر عن بحث العلم؟

الجواب: إنّ إفراد بحث السمع والبصر عن بحث العلم؛ لأجل ورودهما في الكتاب والسُنّة بوصف كونهما من الصفات الذاتيّة كما ستأتي الإشارة إلى ذلك في التعليقات.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «عدوّهما في المشهور».

نسبهما إلى المشهور، لأنّ المصنّف لم يثبت لديه أنّ صفة الإرادة والكلام من صفات الذات.

والمقصود بالمشهور هو مشهور الفلاسفة الحكماء، الذين أرجعوا الإرادة إلى العلم بالنظام الأصلح ـ كما تقدّم ـ أمّا الكلام فقد فسّره بعضهم بوجه يمكن أن يكون من الصفات الذاتيّة.

أمّا الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أنّ الإرادة والكلام ـ كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ـ موجودات مستقلّة قديمة بقدم الذات، كما تقدّم في بحث الصفات.

أمّا المعتزلة فهم قد أنكروا كون الصفات حقائق ثابتة للذات المقدّسة، وقالوا إنّ الذات تنوب مناب الصفات، بما فيها الإرادة والكلام، لكنّهم قالوا إنّ كلام الواجب تعالى حادث وليس بقديم.

• قوله ﷺ: «عند العارف بالوضع».

إذ لو لم يكن عارفاً بالوضع فإنّ اللفظ لا يدلّ على ما في ذهن المتكلّم.

قال المصنّف في تفسيره: «ذكر الحكماء: أنّ ما يسمّى عند الناس قولاً وكلاماً هو نقل الإنسان المتكلّم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلّفة

موضوعة لمعنى، فإذا قرع سمع المخاطب أو السامع، نُقل المعنى الموضوع له الذي في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب أو السامع، فحصل بذلك الغرض منه وهو التفهّم.

وقالوا: إنّ حقيقة الكلام متقوّمة بما يدلّ على معنى خفيّ مضمر، وأمّا بقيّة الخصوصيّات ككونه بالصوت الحادث في صدر الإنسان ومروره من طريق الحنجرة واعتماده على مقاطع الفم وكونه بحيث يقبل أن يقع مسموعاً لا أزيد عدداً أو أقلّ ممّا ركبت عليه أسماعنا، فهذه خصوصيّات تابعة للمصاديق وليست بدخيلة في حقيقة المعنى الذي يتقوّم بها الكلام.

فالكلام اللفظي الموضوع الدالّ على ما في الضمير كلام، وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى كلام، كما أنّ إشارتك بيدك: أن أقعد أو تعال ونحو ذلك، أمر وقول، وكذا الوجودات الخارجيّة لما كانت معلولة لعللها، ووجود المعلول لمسانخته وجود علّته وكونه رابطاً متنزّلاً له يحكي بوجوده وجود علّته، ويدلّ بذاته على خصوصيّات ذات علّته الكاملة في نفسها لولا دلالة المعلول عليها. فكلّ معلول بخصوصيّات وجوده كلام لعلّته تتكلّم به عن نفسها وكمالاتها، ومجموع تلك الخصوصيّات بطور اللّف كلمة من كلمات علّته، فكلّ واحد من الموجودات بما أنّ وجوده مثال لكمال علّته الفيّاضة، وكلّ مجموع منها، ومجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه يتكلّم به، فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته، فكما أنّه تعالى خالق للعالم والعالم مخلوقه، كذلك هو تعالى متكلّم بالعالم مظهر به خبايا الأسماء والصفات، والعالم كلامه»[1].

وقال في حواشيه على الأسفار: «وبذلك يتبيّن أنّ وجود كلّ ممكن كلام الله سبحانه وهو في صورة الأمر بالنسبة إلى نفس الوجود كما قال تعالى:

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٢، ص٣٢٥.

﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ وفي صورة الخبر بالنسبة إلى غيره من الموجودات، وإذا كان تامّاً في وجود كان كلاماً تامّاً وكلمة تامّة له تعالى: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ وقال: ﴿بِكَلِمَةٖ مِّنۡهُ ٱسۡمُهُ ٱلۡمَسِيحُ﴾[1].

• قوله ﷺ: «فهو كلامٌ يدلّ بذاته على ذاته».

قال المصنّف في الميزان: «بل الدقّة في معنى الدلالة يوجب القول بكون الذات بنفسه دالاً على نفسه، فإنّ الدلالة بالأخرة شأنٌ وجوديّ ليس ولا يكون لشيء بنحو الأصالة إلاّ لله وبالله سبحانه، فكلّ شيء دلالته على بارئه وموجده فرع دلالةٍ ما منه على نفسه ودلالته لله بالحقيقة. فالله سبحانه هو الدالّ على نفس هذا الشيء الدالّ، وعلى دلالته لغيره.

فهو سبحانه هو الدالّ على ذاته بذاته، وهو الدالّ على جميع مصنوعاته، فيصدق على مرتبة الذات الكلام كما يصدق على مرتبة الفعل الكلام بالتقريب المتقدّم.

فقد تحصّل بهذا البيان أنّ من الكلام ما هو صفة الذات، وهو الذات من حيث دلالته على الذات، ومنه ما هو صفة الفعل، وهو الخلق والإيجاد من حيث دلالة الموجود على ما عند موجِده من الكمال»[2].

• قوله ﷺ: «فيه تحليل الكلام».

لعلّ الظاهر من العبارة هو رجوع الضمير «منه» إلى كلا التصويرين اللذين ذكرا قبل ذلك، وهما الكلام في مقام الفعل ومقام الذات، إلاّ أنّ الصحيح إرجاع الضمير إلى الكلام في مقام الذات فقط لقرينتين:

الأولى: إنّ المصنّف أثبت أنّ للواجب تعالى كلاماً فعليّاً.

الثانية: إنّ قول المصنّف، وهو «إرجاع حقيقة الكلام إلى نحو من معنى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحاشية رقم (١): ج٧، ص٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٢٦.

القدرة»، يجعل المراد من الكلام هو الذاتي فقط، كما هو واضح.

• قوله‌ﷺ: «وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة».

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «إشارة إلى إرجاع معنى الكلام ـ وهو بظاهره صفة فعليّة متأخّرة عن الذات ـ إلى الصفة الذاتيّة التي هي عين الذات، وذلك بتفسير التكلّم بكون الذات بحيث يؤثّر في الغير بإعلامه في ضميره، فيرجع ـ بالحقيقة ـ إلى الحيثيّة الذاتيّة التي هي القدرة وهي عين الذات»[1].

• قوله‌ﷺ: «فهما وجهان من وجوه العلم».

أي إنّ السمع والبصر من وجوه العلم، فالفاء للسببيّة.

• قوله‌ﷺ: «أنّهما أفردا من العلم».

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في بعض النسخ من التعبير بـ «أنّهما أفردا من القدرة».

• قوله‌ﷺ: «لورودهما في الكتاب والسنّة».

الملحوظ في هذا المجال هو وفرة الآيات القرآنيّة التي تذكر السمع والبصر كصفتين من صفات الله سبحانه، إذ تعدّ هذه النصوص بالعشرات، وهي تزداد كثيراً إذا ما أضيفت إليها النصوص الروائيّة.

فمن الآيات، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) وقوله: ﴿فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ (النساء: ١٣٤).

وأمّا النصوص الروائيّة، فثمّة إجماع أو ما يشبه الإجماع تقريباً في روايات أئمّة أهل البيت‌ﷺ على أنّ السمع والبصر هما في عداد العلم والحياة والقدرة، وهي من الصفات الذاتيّة ـ كما عرفت ـ منها:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الحاشية رقم (٢): ج٧ ص٢.

١ ـ عن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور»(١).

• عن الحسين بن خالد، قال: «سمعت الرضا عليّ بن موسى عليهما السلام يقول: لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً.

فقلت له: يا ابن رسول الله إنّ قوماً يقولون: إنّه عزّ وجلّ لم يزل عالماً بعلم، وقادراً بقدرة، وحيّاً بحياة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر.

فقال عليه السلام: مَنْ قال ذلك ودان به فقد اتّخذ مع الله آلهةً أخرى، وليس من ولايتنا على شيء. ثمّ قال عليه السلام: لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عمّا يقول المشركون والمشبّهون علوّاً كبيراً»(٢).

فهذا النصّ مضافاً إلى أنّه يثبت بجلاء أنّ السمع والبصر هما من الصفات الذاتيّة لا الفعليّة، فإنّه يردّ على نظريّة الأشاعرة في الصفات الذاتيّة وما يلزم ذلك من تعدّد القدماء كما مرّ بحثه.

• قوله قدس سره: «وأمّا الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلاّ ما كان صفة للفعل».

الظاهر من النصوص الدينيّة ـ بشكل عام ـ أنّ الكلام الإلهي صفة من صفات الفعل لا الذات، فإنّ قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٥٣) وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٤٦) لا ينطبق شيء منها على كون الكلام عين الذات، كما هو واضح.

وهذا ما أكّدته نصوص روائيّة عديدة، منها:

١ ـ عن صفوان بن يحيى قال: «سأل أبو قرّة المحدّث عن الرضا عليه السلام، قال:

---

(١) توحيد الصدوق، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث: ١ ص١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، الحديث ٣، ص١٣٩.

أخبرني ـ جعلني الله فداك ـ عن كلام الله لموسى فقال: الله أعلم بأيّ لسان كلّمه بالسريانيّة أم بالعبرانيّة. فأخذ أبو قرّة بلسانه فقال: إنّما أسألك عن هذا اللسان.

فقال أبو الحسن عليه السلام: سبحان الله ممّا تقول، ومعاذ الله أن يُشبه خلقه أو يتكلّم بمثل ما هم متكلّمون، ولكنّه تبارك وتعالى ليس كمثله شيء، ولا كمثله قائل فاعل. قال: كيف ذلك؟ قال: كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق، ولا يلفظ بشقّ فم ولسان، ولكن يقول له: (كن) فكان بمشيئته»[1].

وعن أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمّد يقول: لم يزل الله (جلّ اسمه) عالماً بذاته ولا معلوم، ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور.

قلت له: جعلت فداك، فلم يزل متكلّماً؟

فقال: الكلام محدث، كان الله عزّ وجلّ وليس بمتكلّم، ثمّ أحدث الكلام»[2].

وفي نهج البلاغة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «الذي كلّم موسى تكليماً، وأراه من آياته عظيماً، بلا جوارح ولا أدوات، ولا نطق ولا لهوات...»[3].

خلاصة الفصل السادس عشر

١ ـ إنّ صفة الإرادة عند المشهور من الصفات الذاتيّة، كذلك صفة الكلام بالوجه التحليلي المتقدّم.

وقيل: إنّ حقيقة الكلام متقوّمة بما يدلّ على معنى مكنون في ضمير المتكلّم، أمّا الخصوصيّات الأخرى، فهي راجعة إلى المصاديق، وعلى هذا فكلّ

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: كتاب التوحيد، الباب٦، كلامه تعالى، الحديث ٤، ج٤، ص ١٥٢.

(٢) أمالي الطوسي: المجلس ٦، نقلاً عن ترتيب الأمالي، تأليف: محمد جواد المحمودي، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ الحديث ٢١٧، ج١ ص٢٥٦.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٢، ج٢، ص ٩٩.

موجود إمكانيّ فهو كلامٌ لعلّته؛ لأنّه يحكي بوجوده عن علّته وخالقه، وهذه الدلالة عقليّة تكوينيّة.

ومن هنا تكون جميع الموجودات الإمكانيّة كلاماً للواجب تعالى، فيكون كلامه تعالى من الصفات الفعليّة لأنّ الموجودات الإمكانيّة فعل للواجب تعالى، بل الموجودات أحقّ من اللفظ بتسميتها كلاماً؛ لكون دلالتها عقليّة تكوينيّة وهي أقوى من دلالة اللفظ الاعتباريّة.

٢ ـ قيل: إنّ الصفات الذاتيّة للواجب تعالى تعدّ كلاماً له، فيكون الواجب متكلّماً في مقام الذات؛ لأنّ صفاته الذاتيّة عين ذاته المقدّسة.

٣ ـ أجاب المصنّف عن ذلك بما يلي:

أوّلاً: إنّه تحليل بعيد عن عرف المحاورة، وإنّه إرجاع للكلام إلى صفة القدرة، وعليه فلا ضرورة لإفراده في البحث عن صفة القدرة.

ثانياً: بناءً على ما تقدّم يلزم عدّ جميع المعاني الوجوديّة المشوبة بالعدم من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى، بعد سلب النقائص عنها، وهو واضح البطلان.

ولا ينقض على ذلك بإفراد البحث عن السمع والبصر اللّذين هما نحو من العلم الذي هو من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى؛ لأنّ صفة السمع والبصر قد وردتا في الكتاب والسُنّة بعنوان كونهما من الصفات الذاتيّة، بخلاف صفة الكلام التي لم ترد في الكتاب والسُنّة إلاّ بوصف كونها من صفات الفعل.

بحث كلامي في أنّ كلام الله سبحانه حادث أم قديم؟

ذهبت الإشاعرة إلى القدم، غير أنّهم فسّروا الكلام بأنّ المراد به هو المعاني الذهنيّة التي يدلّ عليه الكلام اللفظي، وتلك المعاني علوم الله سبحانه قائمة بذاته قديمة بقدمها، وأمّا الكلام اللفظي ـ وهو الأصوات والنغمات ـ فهي

حادثة زائدة على الذات بالضرورة.

وذهبت المعتزلة إلى الحدوث، غير أنّهم فسّروا الكلام بالألفاظ الدالّة على المعنى التامّ دلالة وضعيّة، فهذا هو الكلام عند العرف. ثمّ قالوا: وأمّا المعاني النفسيّة التي تسمّيه الأشاعرة كلاماً نفسيّاً فهو صور علميّة وليست بالكلام. وبعبارة أخرى: إنّا لا نجد في نفوسنا عند التكلّم بكلام غير المفاهيم الذهنيّة ـ التي هي صور علميّة ـ فإن أريد بالكلام النفسي ذلك كان علماً لا كلاماً، وإن أريد به أمرٌ آخر وراء الصور العلميّة، فإنّا لا نجد وراءها شيئاً بالوجدان.

وربما يمكن أن يورد على كلام المعتزلة: لِمَ لا يجوز أن يكون شيء واحد ـ بلحاظ جهتين واعتبارين ـ مصداقاً لصفتين أو أزيد، بمعنى أن تكون الصورة الذهنيّة علماً من جهة كونها انكشافاً للواقع، وكلاماً من جهة كونها علماً يمكن إفاضته للغير؟

والذي يحسم مادّة هذا النزاع من أصله ـ كما يعتقد المصنّف ـ أنّ وصف العلم في الله سبحانه بأيّ معنىً أخذناه ـ أي سواء أُخذ علماً تفصيليّاً بالذات وإجماليّاً بالغير، أو أُخذ علماً تفصيليّاً بالذات وبالغير في مقام الذات، وهذان المعنيان من العلم الذي هو عين الذات، أو أُخذ علماً تفصيليّاً قبل الإيجاد بعد الذات، أو أُخذ علماً تفصيليّاً بعد الإيجاد وبعد الذات جميعاً ـ فهو علمٌ حضوريّ لا حصوليّ. والذي ذكروه وتنازعوا عليه إنّما هو من قبيل العلم الحصولي الذي يرجع إلى وجود مفاهيم ذهنيّة مأخوذة من الخارج بحيث لا يترتّب عليها آثارها الخارجيّة، فقد أقمنا البرهان في محلّه أنّ المفاهيم والماهيّات لا تتحقّق إلاّ في ذهن الإنسان أو ما قاربه جنساً من أنواع الحيوان التي تعمل الأعمال الحيويّة بالحواسّ الظاهرة والإحساسات الباطنة.

وبالجملة فالله سبحانه أجلّ من أن يكون له ذهن يعلم من خلاله المفاهيم والماهيّات الاعتباريّة، ممّا لا ملاك لتحقيقه إلاّ الوهم فقط، نظير مفهوم العدم

والمفاهيم الاعتباريّة في ظرف الاجتماع، ولو كان كذلك لكان ذاته المقدّسة محلاً للتركيب، ومعرضاً لحدوث الحوادث، وكلامه محتملاً للصدق والكذب إلى غير ذلك من وجوه الفساد ـ تعالى عنها وتقدّس ـ[1].



(١) ينظر الميزان في تفسير القرآن: ج٢ ص٣٢٦، بتصرّف.

الفصل السابع عشر

في العناية الإلهيّة بخلقه

وأنّ النظام الكوني في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفاعلُ العلميُّ ـ الذي لعلمِه دخلٌ في تمامِ عليّتِه الموجبةِ ـ إذا كانَ ناقصاً في نفسِه، مستكملاً بفعلِه، فهو بحيثُ كلّما قويتِ الحاجةُ إلى الكمالِ الذي يتوخّاهُ بفعلِه، زاد اهتمامُه بالفعلِ وأمعنَ في إتيانِ الفعل بحيثُ يتضمّنُ جميعَ الخصوصيّاتِ الممكنةِ اللحاظِ في إتقانِ صنعِه واستقصاءِ منافعِه ـ بخلافِ ما لو كان الكمالُ المطلوبُ بالفعلِ حقيراً، غيرَ ضروريٍّ عندَ الفاعلِ، جائزَ الإهمالِ في منافعِه ـ وهذا المعنى هو المسمَّى بالعناية.

والواجبُ تعالى غنيُّ الذاتِ، له كلُّ كمالٍ في الوجودِ، فلا يستكملُ بشيءٍ من فعلِه. وكلُّ موجودٍ فعلُه، ولا غايةَ لهُ في أفعالِه خارجةً من ذاتِه. لكن لمّا كانَ لهُ علمٌ ذاتيٌّ بكلِّ شيءٍ ممكنٍ يستقرُّ فيه، وعلمُه الذي هو عينُ ذاتِه، علّةٌ لما سواه، فيقعُ فعلُه على ما علِمَ، مِن غيرِ إهمالٍ في شيءٍ ممّا علِمَ من خصوصيّاتِه، والكلُّ معلومٌ، فلهُ تعالى عنايةٌ بخلقِه.

والمشهودُ من النظامِ العامِّ الجاري في الخلقِ، والنظامِ الخاصِّ الجاري في كلِّ نوعٍ، والنظْمِ والترتيبِ الذي هو مستقرٌّ في أشخاصِ الأنواعِ، يصدّقُ ذلكَ. فإذا تأمّلْنا في شيءٍ مِن ذلكَ وجَدنا مصالحَ ومنافعَ في خلقِه نقضي مِنها عجباً، وكلّما أمعنّا وتعمّقْنا فيه بدتْ لنا منافعُ جديدةٌ وروابطُ عجيبةٌ، تُدهشُ اللبَّ وتكشفُ عن دقّةِ الأمرِ وإتقانِ الصنع.

وما تقدّمَ مِن البيانِ جارٍ في العللِ العاليةِ والعقولِ المجرّدةِ ـ التي ذواتُها تامّةٌ ووجوداتُها كاملةٌ، منزّهةٌ عن القوّةِ والاستعدادِ ـ فليسَ صدورُ أفعالِها منها لغرضٍ وغايةٍ تعودُ إليها من أفعالِها ولم تكنْ حاصلةً لها قبلَ الفعلِ، لغرضِ تمامِ ذواتِها، فغايتُها في فعلِها ذواتُها التي هي أظلالٌ لذاتِ الواجبِ تعالى، وبالحقيقةِ غايتُها في فعلِها الواجبُ عزَّ اسمُه.

ويظهرُ ممّا تقدّمَ أنّ النظامَ الجاريَ في الخلْقةِ أتقنُ نظامٍ وأحكمُه، لأنّه رقيقةُ العلمِ الذي لا سبيلَ للضعفِ والفتورِ إليه بوجهٍ مِن الوجوهِ.

توضيحُه: إنّ عوالمَ الوجودِ الكلّيةِ ـ على ما سبقتِ إليها الإشارةُ ـ ثلاثةُ عوالمَ لا رابعَ لها عقلاً، فإنّها إمّا وجودٌ فيه وصمةُ القوّةِ والاستعدادِ لا اجتماعَ لكمالاتِه الأوّليّةِ والثانويّةِ الممكنةِ في أوّلِ كينونتِه، وإمّا وجودٌ تجتمعُ كمالاتُه الأوّليّةُ والثانويّةُ الممكنةُ في أوّلِ كينونتِه، فلا يُتصوّرُ فيه طروُّ شيءٍ مِن الكمالِ بعدما لم يكنْ. والأوّلُ عالمُ المادّةِ والقوّةِ. والثاني إمّا أن يكونَ مجرّداً مِن المادّةِ دونَ آثارِها مِن كيفٍ وكمٍّ وسائرِ الأعراضِ الطارئةِ للأجسامِ المادّيةِ، وإمّا أن يكونَ عارياً مِن المادّةِ وآثارِها جميعاً، والأوّلُ عالمُ المِثالِ، والثاني عالمُ العقلِ.

فالعوالمُ الكلّيةُ ثلاثةٌ، وهي مترتّبةٌ مِن حيثُ شدّةِ الوجودِ وضعفِه، وهو ترتّبٌ طوليٌّ بالعلّيةِ والمعلوليّةِ، فمرتبةُ الوجودِ العقليِّ معلولةٌ للواجبِ تعالى بلا واسطة، وعلّةٌ متوسّطةٌ لما دونَها مِن المثالِ، ومرتبةُ المثالِ معلولةٌ للعقلِ وعلّةٌ لمرتبةِ المادّةِ والمادّياتِ. وقد تقدّمتْ إلى ذلكَ إشارةٌ وسيجيءُ توضيحُه.

فمرتبةُ الوجودِ العقليِّ أعلى مراتبِ الوجودِ الإمكانيِّ وأقربُها مِن الواجبِ تعالى. والنوعُ العقليُّ منحصرٌ في فردٍ، فالوجودُ العقليُّ ـ بما له مِن النظام ـ ظلٌّ للنظامِ الربّانيِّ الذي في العالمِ الربوبيِّ الذي فيه كلُّ جمالٍ وكمالٍ.

فالنظامُ العقليُّ أحسنُ نظامٍ ممكنٍ وأتقنُه، ثمّ النظامُ المثاليُّ الذي هو ظلٌّ للنظامِ العقليِّ، ثمّ النظامُ المادّيُّ الذي هو ظلٌّ للمثال.

فالنظام العالميُّ العامُّ أحسنُ نظامٍ ممكنٍ وأتقنُه.



ليس في الإمكان أبدع ممّا هو كائن

عقد المصنّف هذا الفصل لأجل إثبات أنّه ليس في الإمكان أبدع ممّا هو كائن، أي لا يمكن أن يوجد عالم أتقن وأحكم وأفضل وأشرف من هذا العالم الموجود، ويقع البحث في هذا الفصل ضمن التسلسل التالي:

١ - تعريف العناية.

٢ - الأدلّة على أنّ الواجب تعالى له عناية بخلقه.

البحث الأوّل: تعريف العناية

العناية هي اهتمام الفاعل بفعله ليجعل منه غاية في الإتقان والصنع، وذلك من خلال أخذ الخصوصيّات الممكنة التي لها مدخليّة في إتقان الصنع، ويقابلها الإهمال.

وتقسّم العناية إلى عناية ذاتيّة وهي عبارة عن الاعتناء بالفعل قبل تحقّقه، فحيث إنّ العلم الذاتي للواجب تعالى محيط بجميع خصوصيّات أفعاله وما يترتّب عليها من المصالح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إنّ هذا العلم الذاتي علّة لجميع أفعاله تعالى؛ لأنّه عين ذاته، فعلى هذا الأساس تكون عنايته تعالى عبارة عن علمه الذاتي بخصوصيّات فعله وما يترتّب عليه من المصالح التي تقتضي تحقّق الفعل في غاية الإتقان والصنع.

فالعناية هي العلم بأفضليّة الفعل بحيث يوجب اهتمام الفاعل به وصدوره على أحسن وجه وأحسن الأحوال وأتمّها.

وبهذا يتّضح أنّ العناية تتقوّم بأمور ثلاثة:

١ ـ فاعليّة الفاعل للفعل.

٢ ـ علم الفاعل بالفعل.

٣ ـ محبوبيّة الفعل للفاعل.

ومن الواضح أنّ حصول المحبوبيّة من الفاعل للفعل عند الإنسان ـ والحيوان ـ هو لأجل سدّ النقص وتحصيل المنافع والكمالات المفقودة عنده لكونه مخلوقاً مادياً فاقداً لكثير من الكمالات.

وكلّما كانت حاجة الإنسان إلى الفعل شديدة، زاد اهتمامه بالفعل بمقدار ما يشعر في نفسه من الحاجة إلى ذلك الفعل، فيتوخّى الدقّة في تحقيق الفعل، ويلاحظ جميع الخصوصيّات التي يمكن لحاظها في إتقان فعله.

وبهذا يتّضح أنّ هذا الاهتمام والإمعان المتكفّل بتأمين جميع المنافع والخصوصيّات يسمّى عناية، ويطلق على فاعله أنّه فاعل بالعناية.

أمّا في واجب الوجود، فبما أنّه لا توجد حالة انتظاريّة ولا قوّة له ولا نقص يكمله، لأنه واجد في ذاته لكلّ كمال، فلا يتوخّى منفعة من فعله، فغايته تعالى ترجع بالنفع إلى فعله من خلال إيصال الخيرات إلى مخلوقاته، كلّ على حسب قبوله واستعداده.

ولأجل أن تتّضح عناية الباري تعالى بمخلوقاته ينبغي تسليط الضوء على بيان الغاية المترتّبة على فعل المجرّدات التامّة، كالواجب تعالى والعقول التامّة.

غاية الواجب في فعله

تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول أنّ العلّة الغائيّة لأفعال الله هي حبّه وابتهاجه تعالى بذاته، وحيث إنّ حبّ الشيء يستلزم ذاتاً حبّ لوازمه وآثاره، فتكون غايته تعالى من فعله هي حبّه لذاته بالأصالة، ويتبع حبّه لذاته: حبّه لأفعاله.

ويجري هذا الأمر في جميع المجرّدات والعقول التامّة كما سيتّضح في البحث الآتي:

غاية العقول المجرّدة من أفعالها

تقدّم في البحوث السابقة[1] أنّ المجرّد التام إذا أمكن له شيء بالإمكان

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الرابع من المرحلة الرابعة.

العامّ فهو ثابت له بالوجوب، وعلى هذا فلا توجد عند المجرّدات التامّة حالة منتظرة لكي تكتمل بفعلها.

ومن هنا فإنّ غاية العقول المجرّدة في أفعالها لا تخرج عن ذواتها التي هي أظلال الواجب تعالى، وبالتالي ترجع غايتها إلى الواجب تعالى، لأنّ ما سوى الواجب تعالى معلول له، والمعلول وجود رابط لا وجود له في نفسه، وما ليس له وجود في نفسه، فلا يمكن أن يكون مقصوداً لنفسه؛ لأنّه لا نفسيّة له.

إذن غاية العقول المجرّدة من أفعالها هو الواجب تعالى.

أمّا منافع ما دونها فهي مقصودة بالتبع، والى ذلك أشار المصنّف في المرحلة الثامنة بقوله: «إنّ الغاية كمال للفاعل دائماً، فإن كان الفاعل متعلّقاً بالمادّة نوعاً من التعلّق كان مستكملاً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، وإن كان مجرّداً عن المادّة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التي هي كمال ذاته من غير أن يكون كمالاً بعد النقص وفعليّة بعد القوّة»[1].

وإذا تبيّن ذلك يتّضح أنّ عنايته تعالى، تعني إيصال الخيرات إلى مخلوقاته، على وفق استعداد كلّ مخلوق لذلك، ليبلغ كلّ ممكن إلى الكمال الذي يمكنه أن يصل إليه على سعة استعداده وقابليّته.

البحث الثاني: الأدلّة على أنّ للواجب تعالى عناية بخلقه

استدلّ المصنّف على ذلك ببرهانين، أحدهما لمّي والآخر إنّي.

البرهان اللمّي على عناية الواجب بخلقه

يعتمد هذا البرهان على ثلاث مقدّمات، تقدّم الكلام عنها في الأبحاث السابقة.

المقدّمة الأولى: إنّ الواجب تعالى عالم بجميع الموجودات، كما تقدّم في

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السادس، ص١٨٤.

بحث العلم من أنّ الواجب تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة، فهو تعالى يعلم بجميع الموجودات وبجميع ما لها من الخصوصيّات.

المقدّمة الثانية: إنّ علمه تعالى عين ذاته، كما تقدّم في بحث علمه تعالى.

المقدّمة الثالثة: إنّ الواجب تعالى علّة لجميع الممكنات كما تقدّم في الفصل الثاني من هذه المرحلة، فالواجب تعالى علّة لجميع الممكنات وعلّة كذلك لجميع ما لها من الخصوصيّات.

النتيجة: إنّ علمه تعالى علّة لجميع الموجودات ولجميع ما لها من الخصوصيّات، فهو تعالى يعلم بالنظام الأصلح والأتقن والأشرف لهذه الموجودات، فيكون علمه تعالى علّة لخلق النظام الأصلح والأحسن، فيقع فعله تعالى على طبق ما علمه من غير إهمال لشيء ممّا علم من خصوصيّاته الدخيلة في خلق هذا العالم على الوجه الأحسن؛ لأنّ جميع الخصوصيّات الدخيلة في إتقان الفعل على الوجه الأحسن معلومة له تعالى، وهذا هو معنى عنايته تعالى بخلقه.

هذا تمام الاستدلال على عنايته تعالى بخلقه من طريق البرهان اللمّي. إلاّ أنّ هذا الاستدلال بهذا القدر لا يمكن أن يجيب على تساؤل مؤدّاه: إنّ الواجب تعالى كما يعلم بالنظام الأحسن، يعلم كذلك بالنظام غير الأحسن، فلماذا خلق النظام الأحسن دون النظام غير الأحسن؟

لذا كان من الأولى تتميم الاستدلال بالقول بأنّ إيجاد النظام غير الأحسن وعدم إيجاده للنظام الأحسن، يرجع إمّا لعدم علمه بالنظام الأحسن، أو لعجزه عن إيجاده مع علمه به، أو لبخل عن تكميل الممكنات، أو عدم حبّه للكمال، ومن الواضح بطلان جميع الوجوه المتقدّمة بالبداهة، لأنّها نقص يستحيل على الواجب تعالى.

وإلى ذلك أشار الشيخ مصباح اليزدي في تعليقته بقوله: «ولك أن تقول:

عدم عناية الفاعل بفعله حتّى يتحقّق على أحسن الوجوه، إمّا أن يكون لأجل جهله بوجه الخير، أو لأجل عجزه عن تحقيقه، أو لأجل عدم حبّه لكماله وعدم إرادته له، أو لأجل بخله وإمساكه واستئثار ذلك الكمال لنفسه.

فكلّ هذه النقائص مسلوبة عنه سبحانه، ومقابلاتها ثابتة له، فيثبت من طريق اللمّ كون العالم على أحسن ما يمكن؛ قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧)، وقال: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَىۡءٍ﴾ (النمل: ٨٨)»[١].

كلمات الأعلام في عنايته تعالى

قال الشيخ في التعليقات: «العناية هي أنّ الأوّل خير، عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدأ لغيره. فهو مطلوب ذاته، وكلّ ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته. وكلّ هذه الصفات ـ ما لم تعتبر فيها هذه الاعتبارات ـ واحدة. وكلّ من يعتني بشيء فهو يطلب الخير له. فالأوّل إذا كان عاشقاً لذاته؛ لأنّه خير، وذاته المعشوق مبدأ الموجودات، فإنّها تصدر عنه منتظمة على أحسن نظام».

وقال أيضاً: «العناية صدور الخير عنه لذاته، لا لغرض خارج عنه فتكون له إرادة متجدّدة، فذاته عناية. وإذا كان ذاته عنايته، وذاته مبدأ الموجودات، فعنايته بها تابعة لعنايته بذاته. وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير، والخير ذاته وهو عنايته، وهو مبدأ لما سواه، فعلمه بذاته أنّه خير، مبدأ لهذه الأشياء وعناية له بها. ولو لم يكن عاقلاً لذاته، وعاقلاً لأنّ ذاته مبدأ لما سواه كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام. وكذلك لو لم يكن عاشقاً لذاته لكان ما يصدر عنه غير منتظم، لأنّه كان كارهاً له غير مريد له. وليست الإرادة إلاّ أن الموجودات غير منافية لذاته. ولمّا كان عاشقاً لذاته، وكانت الأشياء صادرة عن ذات هذه

---

(١) تعليقة الشيخ مصباح اليزدي على نهاية الحكمة: تعليقة رقم (٤٥١)، ص٤٦٣.

صفتها ـ أي معشوقة ـ فإنّه يلزم أن يكون ما يصدر عنه معنيّاً به، لأنّه عاشق ذاته ومريد الخير له»[1].

وقال صدر المتألّهين: «أمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين وأثبتها أتباع المشّائين، كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه، لكنّها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه».

ثمّ فسّرها بما ينطبق على مذهبه في علم الواجب تعالى، حيث قال: «والحقّ أنّها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علماً مقدّساً عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدّياً إلى وجودها في الخارج مطابقاً له أتمّ تأدية لا على وجه القصد والرؤية وهي علمٌ بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاّق للعلوم التفصيليّة العقليّة والنفسيّة على أنّها عنه لا على أنّها فيه»[2].

وقال الفخر الرازي عند شرح عناية الواجب على مذهب المتقدّمين: «إنّ علمه بصدور أفعال غير منافية له عنه هو الإرادة، ثمّ إنّ علمه بأنّه كيف يكون واقعاً على الوجه الأكمل هو عنايته بتلك الأشياء. فإنّه إذا علم في الإنسان أنّه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة، وعلم مع ذلك أنّ التركيب الأنفع الأكمل كيف هو، ثمّ فاض عنه ذلك الأكمل، علمه بذلك هو عنايته بالأشياء»[3].

البرهان الإنّي على عناية الواجب بخلقه

هذا البرهان فيه سلوك من المعلول إلى العلّة، أي أنّ عالم الإمكان بمراتبه ـ سواء كان أحاديّ النشأة، كما يقول المتكلّم، أم ثنائياً كما يقول المشاؤون، أم

---

(١) التعليقات، مصدر سابق: ص١٥٧، وانظر القبسات للسيّد الداماد: ص ٣٣٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٩١.

(٣) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات، فخر الدّين الرازي، مكتبة الأسدي، بطهران: ج٢، ص٥١٦.

ثلاثياً كما تقول به الحكمة المتعالية والإشراقيّون، أم رباعياً كما تقول المدرسة العرفانيّة ـ فهو محكوم بقانون محكم لا يختلف ولا يتخلّف، وهذا ممّا نلمسه بالوجدان من خلال النظام الخاص في كلّ نوع كالإنسان والنبات وغير ذلك، حيث نجد نظاماً دقيقاً يحكم الأنواع، وهكذا بالنسبة لأفراد كلّ نوع، كأفراد الإنسان مثلاً، وكذلك نجد النظام الدقيق بين أجزاء هذا الكون وما فيه من روابط عجيبة بين الموجودات، وكلّما سار العلم في مسيرته التكامليّة يلمس الكثير من هذه الروابط بجلاء ووضوح.

فيتّضح أنّ هذا النظام صادر من خالق حكيم وربّ جواد ومدبّر عليم، وهو معنى العناية.

وفي هذا المقام يقول الشيخ الرئيس: «لا تجد مطلباً مخلصاً إلاّ أن تمثّل النظام الكلّي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه، وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها»[1].

وعلّق المحقّق الطوسي على كلام الشيخ المتقدّم، بقوله: «ذكر في هذا الفصل أنّ تمثّل النظام الكلّي ـ أي تمثّل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتّبة غير المتناهية، التي يجب ويليق أن يقع كلّ موجودٍ منها في واحد من تلك الأوقات ـ يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل، والذات المفيضة في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها. وهذا هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته»[2].

---

(١) الإشارات، للشيخ الرئيس، مصدر سابق: الفصل التاسع من النمط السادس، ج٣ ص ١٥٣.

(٢) شرح الإشارات، المحقّق الطوسي: الفصل التاسع من النمط السادس: ج٣ ص١٥١.

تعقيب على استدلال المصنّف

يمكن التعقيب على هذا الاستدلال بالقول إنّ غاية ما يثبته هو أنّ هذا النظام الجاري في الخلق هو نظام حسن متقن، لكنّه لا يثبت أنّ هذا النظام هو الأحسن والأصلح ولا يوجد نظام أحسن منه.

إن قيل: إنّ ما نلمسه من وجود الشرور في هذا العالم لا يتلاءم مع القول بالعناية الإلهيّة بمخلوقاته؟

فالجواب على ذلك: إنّه لا يمكن أن يوجد عالم المادّة من دون وجود للشرور، وإن وجدت شرور فهي شرور قليلة بالقياس الى الخيرات الكثيرة، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في الفصل الثامن عشر إن شاء الله تعالى.

نظام الخلق أتقن نظام لأنه رقيقة العلم الإلهيّ

بعد أن أثبت المصنّف عناية الباري تعالى بعالم الخلق من خلال البرهانين اللمّي والإنّي، عاد مجدّداً ليؤكّد البرهان اللمّي بتوضيح أكثر.

ومن الجدير بالذّكر أنّ من المنطقيّ أن نذكر هذا التوضيح عقيب البرهان اللمّي مباشرة، لكن حفاظاً على تسلسل الأبحاث في المتن ذكرناه هنا.

وفي هذا البيان يشير المصنّف إلى أنّ سبب كون نظام الخلقة أتقن نظام وأحكمه يعود إلى أنّه رقيقة العلم الذاتي للواجب تعالى.

بيان ذلك: تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة أنّ الوجود ينقسم عقلاً ـ من حيث التجرّد وعدمه ـ إلى وجود مادّي ووجود غير مادّي، والوجود غير المادّي ينقسم إلى وجود مجرّد تامّ وإلى مجرّد غير تامّ، فعوالم الوجود ثلاثة وهي:

١ ـ عالم المادّة والقوّة.

٢ ـ عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع...

ويطلق عليه بعالم المثال أو عالم البرزخ، لتوسّطه بين عالمي المادّة والتجرّد العقلي.

٣ـ عالم التجرّد عن المادّة وآثارها ويسمّى عالم العقل.

وهذه العوالم الثلاثة مترتّبة طولاً، أي أنّ الربط بينها بالعليّة والمعلوليّة، فعالم العقل معلول للواجب تعالى بلا واسطة، وهو ـ عالم العقل ـ وهو علّة متوسّطة لما دونه من عالم المثال، أمّا عالم المثال، فكما أنّه معلول لعالم العقل، فهو علّة لعالم المادّة والماديّات، كما سيأتي بيان ذلك في الفصل التاسع عشر.

وإلى ذلك أشار المصنّف في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، بقوله: «والعوالم الثلاثة مرتّبة طولاً، فأعلاها مرتبة وأقواها ظهوراً وأقدمها وجوداً وأقربها من المبدأ الأوّل ـ تعالى وتقدّس ـ عالم العقول المجرّدة، لتمام فعليّتها وتنزّه وجودها عن شوب المادّة والقوّة، ويليه عالم المثال المتنزّه عن المادّة دون آثارها، ويليه عالم المادّة موطن النقص والشرّ والإمكان، ولا يتعلّق بها فيه العلم إلاّ من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ عالم العقل لشدّته وصرافته وتجرّده فهو أعلى مراتب الوجود الإمكاني وأقربها إلى الواجب تعالى، فيكون عالم العقل رشحة وظلاًّ للنظام الربّاني الذي منه كلّ جمال، وعلى هذا فإنّ عالم العقل أحسن نظام ممكن وأتقنه، لكونه ظلاًّ ومعلولاً للعالم الربوبي، وبعد ذلك يأتي نظام أو عالم المثال الذي هو ظلّ للنظام العقلي، ومن بعده عالم المادّة الذي هو ظلّ لعالم المثال.

ومن هنا يتّضح أنّ النظام العالمي العامّ وهو مجموعة العوالم الثلاثة التي يطلق عليها العالم الكبير بمعنى كلمته، هو أحسن نظام ممكن وأتقنه ولا يمكن أن يوجد نظام أتقن منه، لأنّه رقيقة العلم الذاتي للواجب تعالى.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٤٦.

بعبارة أُخرى، بما أنّ حقيقة الوجود واحدة مشكّكة ـ كما تقدّم ـ فتكون جميع مراتبها ذات حقيقة واحدة، وإن اختلف بالشدّة والضعف، وعلى هذا فإنّ جميع الكمالات ـ وما لها من جمال ـ التي في المرتبة العليا من حقيقة الوجود، موجودة في المراتب الأُخرى دونها، لكن بنحو أضعف، ومن هنا يتّضح أنّ عالم العقل الذي هو أعلى مراتب عالم الإمكان أحسن نظام ممكن، ثمّ عالم المثال، ومن بعده يأتي عالم المادّة الذي هو أضعف مراتب الوجود.

إذن نظام الخلق أحسن نظام ممكن ولا يمكن أن يوجد أفضل منه؛ لأنّه رقيقة علمه تعالى الذاتي الذي لا يعزب عنه شيء.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل في تمام عليّته الموجبة».

الفاعل العلمي ليس مطلق الفاعل العالم، بل الفاعل الذي لعلمه دخل في فعله.

• قوله ﷺ: «وهذا المعنى هو المسمّى بالعناية».

فالعناية هي: اهتمام الفاعل بفعله حتّى يتحقّق على وجه الخير أو على أحسن وجوهه إذا كانت هناك وجوه من الخير. لكن عناية الإنسان وذوي النفوس بأفعالهم إنّما تكون لأجل ما يتوخّون من منافع تعود إليهم، وذلك لفقدانهم تلك المنافع والكمالات. وأمّا المجرّد التامّ فحيث إنّه واجد في ذاته لكلّ كمال ممكن الحصول له، فلا يتوخّى منفعة من فعله لأجل الاستكمال به.

إذن فالعناية لا تستلزم بالضرورة أن تكون ناشئة من استكمال الفاعل بفعله، وإنّما قوامها ـ بشكل عامّ ـ يكون بالفاعليّة، وعلم الفاعل بفعله الذي يكون لعلمه دخل في تمام عليّته، وحبّه للفعل التابع لحبّ ذاته.

وهذه الأمور الثلاثة ثابتة في الواجب تعالى، فتثبت عنايته سبحانه بخلقه.

• قوله ﷺ: «لكن لمّا كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء».

شروع في الاستدلال على عنايته تعالى بالبرهان اللمّي، إذ هو في الحقيقة استدلال بالعناية الذاتيّة ـ التي هي وجه من وجوه علمه ـ على العناية الفعليّة ـ كما عرفت سابقاً ـ وذلك لأنّ العناية الذاتيّة هي علّة للعناية الفعليّة، أي العناية في مقام الفعل.

• قوله ﷺ: «بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه».

إمّا أن يكون المراد من استقرار الممكن في الواجب، الإشارة إلى قاعدة أنّه بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، أو المراد أنّ الممكنات ـ بعد وجودها ـ مستقرّة فيه تعالى، لأنّها وجودات رابطة، والوجود الرابط موجود في غيره، ولا غير لها إلاّ الواجب تعالى، والمقصود من الإمكان هنا هو الإمكان الفقري، لأنّ الممكن الفقير، في دائرة وجود الغني، غير خارج عنه.

• قوله ﷺ: «علمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه».

لمّا كان عالماً بالعالم على النظام الأحسن الأتقن الأحكم قبل إيجاده، وكان علمه عين ذاته، وذاته علّة للعالم، كان علمه بالعالم على النظام الأحسن علّة للعالم، فلابدّ أن يوجَد العالم على أحسن نظام وأتقنه، وهذا هو المصطلح عليه ـ في الحكمة المشائيّة ـ بالفاعل بالعناية، كما تقدّم في أقسام الفاعل.[1]

ولا يخفى أنّ وصف العلم بأنّه «عين ذاته» هو من الوصف المشعر بالعلّية، فعلّة كون علمه تعالى علّة لما سواه هو أنّه عين ذاته التي هي علّة لما سواه.

• قوله ﷺ: «والمشهور من النظام العامّ الجاري في الخلق...».

إشارة إلى البيان الإنّي لإثبات عنايته تعالى بالخلق، حيث إنّ النظم والمصالح والروابط العجيبة، من آثار العناية الفعليّة، ولا تزال معرفة الإنسان تزداد بجودة الخلق وحسن النظام وإتقان الصنع وكمال التدبير ودقائق

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السابع من المرحلة الثامنة: ص١٧٣.

الحكمة في ضوء تقدّم العلوم التجريبيّة، ممّا لا يُبقي ريباً للناظر السليم في أنّ هذا النظام القويم صادر من خالق قادر حكيم، ومدبّر ناظم عليم.

إلاّ أنّه قد يُقال: «كون هذا الاستدلال برهاناً يتوقّف على كون مقدّماته ـ ومنها ما ذكر من النظم والإتقان في النظام المشهود ـ يقينيّة، مع أنّ المقدّمة المذكورة حاصلة من الاستقراء الناقص، والاستقراء إنّما يفيد اليقين إذا كان تامّاً ـ كما يعتقد المنطق الأرسطي ـ والاستقراء التامّ في مفاد المقدّمة المذكورة متعذّر، لأنّ كثيراً من أجزاء العالم قد مضى وخرج عن موضوع الاستقراء، وكثير من أجزائه لم يتحقّق بعد، فهو أيضاً خارج عن موضوع الاستقراء، بل لا مجال للاستقراء الناقص أيضاً، حيث لا سبيل لنا إلى إدراك جميع مصالح موجودٍ ومنافعه». فالأولى «أن يجعل هذا الاستدلال تأييداً لما أفاده البرهان اللمّي لا برهاناً آخر»[1].

من هنا حاول الصدر في الأسس المنطقيّة للاستقراء، أن يعطي بُعداً علميّاً وأساساً منطقيّاً للاستقراء الناقص، لكي ينتج نتيجة يمكن الاعتماد عليها، ثمّ استند إلى ذلك لإثبات الصانع الحكيم.

وقد أشار إلى ذلك في خاتمة تلك الدراسة حيث قال: «إنّ هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأسس المنطقيّة للاستدلال الاستقرائي، الذي يضمّ كلّ ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت أن تقدّم اتّجاهاً جديداً في نظريّة المعرفة يفسّر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائيّاً مرتبطاً بتلك الأسس المنطقيّة التي كشف عنها البحث.

وتبرهن هذه الدراسة ـ في الوقت نفسه ـ على حقيقة في غاية الأهمّيّة من الناحية العقائديّة، هي أنّ الأسس المنطقيّة التي يقوم عليها كلّ الاستدلالات

(١) نهاية الحكمة، تعليقات غلام رضا فياضي: ج ٤ ص١١٩١.

العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقيّة التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم، عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإنّ هذا الاستدلال ـ كأيّ استدلال آخر ـ استقرائيّ بطبيعته».

وبهذا انتهى إلى «أنّ العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن ـ من وجهة النظر المنطقيّة للاستقراء ـ الفصل بينهما»[1].

• قوله ﷺ: «وما تقدّم من البيان جارٍ في العلل العالية...».

يعني ما تقدّم من وجود النظم التي استدلّ عليه بالبرهانين المتقدّمين، جارٍ أيضاً في العقول المجرّدة تجرّداً تامّاً، مع تغيير في عبارة الوجه الأوّل في الجملة.

• قوله ﷺ: «إنّ عوالم الوجود الكلّية».

المقصود من الكلّية، ليس المنطقيّة التي لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وإنّما المراد من الكلّية هنا السعة الوجوديّة، أي الاصطلاح العرفاني.

• قوله ﷺ: «على ما سبقت الإشارة إليها».

أي في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

• قوله ﷺ: «وسائر الأعراض الطارئة».

ليس المراد جميع الأعراض الطارئة للأجسام يمكن وجودها في عالم المثال، لأنّ من الأعراض الاستعداد والفعل والانفعال، وهي غير موجودة في عالم المجرّدات عموماً، وإنّما المراد بعضها على سبيل القضيّة المهملة.

• قوله ﷺ: «النوع العقلي منحصر في فرد».

---

(١) الأسس المنطقيّة للاستقراء، سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد محمّد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ، ١٤٢٤هـ: ص٥٧٧.

انحصار النوع المجرّد في فرد ـ على فرض تماميّة دليله ـ لا يختصّ بالمجرّد العقلي، بل يعمّه والجوهر المثالي أيضاً .

العناية في النصوص الدينيّة

لا يخفى أنّ هنالك نصوصاً قرآنيّة وروائيّة تدلّ بصراحة على عناية الباري تعالى بخلقه وأن عالم الإمكان خُلق وفق النظام الأحسن، من قبيل قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨)، وقد استدلّ بها المفسّرون على أنّ الله تعالى خلق هذا الخلق على أحسن نظام وأتقنه، وممّن أشار إلى ذلك الطبرسي، حيث قال في ذيل الآية المباركة: «أي خلق كلّ شيء على وجه الإتقان والإحكام والاتّساق. قال قتادة: أي أحسن كلّ شيء خلقه»[1].

وإلى هذه النقطة أشار المصنّف في ذيل الآية المباركة بقوله: «قوله تعالى: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ قال الراغب: الحسن عبارة عن كلّ مبهج ـ بصيغة الفاعل ـ مرغوب فيه، وذلك ثلاثة أضرب: مستحسن من جهة العقل، ومستحسن من جهة الهوى، ومستحسن من جهة الحسّ. انتهى.

وهذا تعريف له من جهة خاصّته وانقسامه بانقسام الإدراكات الإنسانيّة، وحقيقة ملاءمة أجزاء الشيء بعضها لبعض والمجموع للغرض والغاية الخارجة منه. فحسن الوجه تلاؤم أجزائه من العين والحاجب والأنف والفم وغيرها، وحسن العدل ملاءمته للغرض من الاجتماع المدني وهو نيل كلّ ذي حقّ حقّه، وهكذا.

والتدبّر في خلقة الأشياء وكلّ منها في نفسه متلائم الأجزاء بعضها لبعض

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت: ج٥ ص٢٥٧ .

والمجموع من وجوده مجهّز بما يلائم كماله وسعادته تجهيزاً لا أتمّ ولا أكمل منه، يعطي أن كلاً منها حسن في نفسه حسناً لا أتمّ وأكمل منه بالنظر إلى نفسه.

وأمّا ما نرى من المساءة والقبح في الأشياء فلأحد أمرين: إمّا لكون الشيء السيّئ ذا عنوان عدميّ يعود إليه المساءة لا لوجوده في نفسه كالظلم والزنا، فإنّ الظلم ليس بسيّئ قبيح بما أنّه فعل من الأفعال بل بما أنّه مبطل لحقّ ثابت، والزنا ليس بسيّئ قبيح من جهة نفس العمل الخارجي الذي هو مشترك بينه وبين النكاح، بل بما أنّ فيه مخالفة للنهي الشرعي، أو للمصلحة الاجتماعيّة، أو بقياسه إلى شيء آخر فيعرضه المساءة والقبح من طريق المقايسة كقياس الحنظل إلى البطيخ وقياس الشوك الى الورد وقياس العقرب إلى الإنسان، فإنّ المساءة إنّما تطرأ هذه الأشياء من طريق القياس إلى مقابلاتها ثمّ قياسها إلى طبعنا، ويرجع هذا الوجه من المساءة إلى الوجه الأوّل بالحقيقة.

وكيف كان فالشيء بما أنّه موجود مخلوق لا يتّصف بالمساءة. ويدلّ عليه قوله: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ إذا انضمّ إلى قوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر: ٦٢) فينتجان أوّلاً: أنّ الخلقة تلازم الحسن، فكلّ مخلوق حسن من حيث هو مخلوق»[١].

وقال الطبرسي في تفسيره الآية المباركة: «أي أتقن خلقه وسوّاه على ما تقتضيه الحكمة، وحسنه ظاهر»[٢].

وقال ابن عاشور التونسي في معرض حديثة عن الآية المباركة وما تتحرّك فيه من سياقٍ، حريّ بالتأمّل لما يتضمّنه من دليل يكشف عن دقيق صنع الله

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، العلاّمة الطباطبائي: ج١٦، ٢٤٩.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت: ج٥ ص٢٥٧.

حيث قال فيه: «استدعاء لأهل العلم والحكمة لتتوّجه أنظارهم إلى ما لهذا الكون من دقائق الحكمة وبديع الصنعة.

وهذا من العلم الذي أودع في القرآن ليكون معجزة من الجانب العلمي يتذوّقها أهل العلم، كما كان معجزة للبلغاء من جانبه النظمي» وعلى هذا ففي الآية «تمجيد لهذا النظام العجيب، إذ تتحرّك الأجسام العظيمة مسافات شاسعة والناس يحسبونها قارّة ثابتة، وهي تتحرّك بهم ولا يشعرون».

ثمّ يختم ابن عاشور حديثه عن الآية المباركة مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ الذي جاء عقب قوله: ﴿الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ إلى أنّه فيه تذكير وتحذير «لأنّ إتقان الصنع أثر من آثار سعة العلم، فالذي بعلمه أتقن كلّ شيء هو خبير بما يفعل الخلق فليحذروا أن يخالفوا عن أمره»[1].

خلاصة الفصل السابع عشر

١ ـ معنى العناية هي العلم بأحسنيّة الفعل، بحيث يوجب اهتمام الفاعل وصدوره عنه على أتمّ وجه وأحسنه.

٢ ـ البرهان على عنايته تعالى بخلقه يتلخّص بما يلي:

لمّا كان الواجب تعالى عالماً بجميع خصائص الموجودات وحوائجها، وحيث إنّ علمه علّة لجميع الموجودات، لأنّ العلم عين ذاته تعالى، فيكون علمه تعالى علّة لجميع الممكنات، ومن ثمّ تكون له عناية بمخلوقاته لمطابقة فعله لعلمه، ولو لم تكن له تعالى عناية بفعله، فمرجع ذلك إمّا إلى الجهل أو البخل أو العجز، وجميع ذلك محال بالنسبة للواجب تعالى.

٣ ـ البرهان الآخر على عنايته تعالى بمخلوقاته هو البرهان الإنّي الذي يسير من المعلول إلى العلّة، من خلال ملاحظة ما يشهده النظام الجاري في

---

(١) التحرير والتنوير، محمّد الطاهر بن عاشور، طبعة مؤسّسة التاريخ: ج١٩، ص٣١٨.

الخلق، ومن النظام الخاصّ في كلّ نوع، وفي كلّ فرد من أفراد الأنواع، كلّ ذلك دليل واضح على عنايته تعالى بمخلوقاته.

٤ ـ ما تقدّم من عناية الواجب تعالى بفعله، يجري في المجرّدات التامّة أيضاً بكلا البرهانين المتقدّمين، لأنّ صدور الفعل من العقول المجرّدة تجرّداً تامّاً ليس لغرض وغاية ونفع تلك العقول، وإنّما غايتها في فعلها ذواتها التي هي أظلال لذات الواجب تعالى، وبالتالي فإن غايتها هو الواجب تعالى.



الفصل الثامن عشر

في الخير والشرّ

و

دخول الشرّ في القضاء الإلهي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخيرُ ما يطلبُه ويقصدُه ويحبُّه كلُّ شيءٍ، ويتوجّهُ إليه كلُّ شيءٍ بطبعِه. وإذا تردّدَ الأمرُ بين أشياءَ فالمختارُ خيرُها، فلا يكونُ إلاّ كمالاً وجوديّاً يتوقّفُ عليه وجودُ الشيءِ، كالعلّةِ بالنسبةِ إلى معلولِها، أو كمالاً أوّلاً هو وجودُ الشيءِ بنفسِه أو كمالاً ثانياً يُستكملُ الشيءُ به ويزولُ به عنهُ نقصٌ. والشرُّ يقابلُه، فهو عدمُ ذاتٍ أو عدمُ كمالِ ذاتٍ.

والدليلُ على أنّ الشرَّ عدمُ ذاتٍ أو عدمُ كمالِ ذاتٍ، أنّ الشرَّ لو كان أمراً وجوديّاً، لكان إمّا شرّاً لنفسِه أو شرّاً لغيرِه، والأوّلُ محالٌ؛ إذ لو اقتضى الشيءُ عدمَ نفسِه لم يوجَدْ من رأسٍ، والشيءُ لا يقتضي عدمَ نفسِه ولا عدمَ شيءٍ من كمالاتِه الثانيةِ؛ لما بينَه وبينَها مِن الرابطةِ الوجوديّةِ، والعنايةُ الإلهيّةُ أيضاً توجبُ إيصالَ كلِّ شيءٍ إلى كمالِه.

والثاني أيضاً محالٌ، لأنّ كون الشرِّ ـ والمفروضُ أنّه وجوديٌّ ـ شرّاً لغيره، إمّا بكونه مُعدِماً لذاتِ ذلكَ الغيرِ، أو مُعدِماً لشيءٍ من كمالاتِه، أو بعدمِ إعدامِه لا لذاتِه ولا لشيءٍ من كمالاتِه.

والأوّلُ والثاني غير جائزَينِ، فإنّ الشرَّ حينئذٍ يكونُ هو عدمَ ذلكَ الشيءِ أو عدمَ شيءٍ مِن كمالاتِه، دونَ الشيءِ المُعدِم المفروضِ، وهذا خلفٌ. والثالثُ أيضاً غيرُ جائزٍ، فإنّه إذا لم يُعدِمْ شيئاً لا ذاتاً ولا كمالَ ذاتٍ، فليس يجوزُ عدُّه شرّاً. فالعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأنّ ما لا يوجبُ عدمَ شيءٍ ولا عدمَ كمالِه، فإنّه لا يكونُ شرّاً له، لعدمِ استضرارِه به. فالشرُّ ـ كيفما فُرضَ ـ ليس بوجوديٍّ، وهو المطلوبُ.

ويصدّقُ ذلك التأمّلُ الوافي في مواردِ الشرّ من الحوادثِ، فإنّ الإمعانَ في أطرافِها يهدي إلى أنّ الشرَّ الواقعَ عدمُ ذاتٍ أو عدمُ كمالِ ذاتٍ. كما إذا قَتل رجلٌ رجلاً بالسيفِ صبراً، فالضربُ المؤثّرُ الذي تصدّاه القاتلُ كمالٌ له وليس بشرٍّ، وحِدّةُ السيفِ وكونُه قطّاعاً كمالٌ له وليس بشرٍّ، وانفعالُ عُنقِ المقتولِ وليتُه كمالٌ لبدنِه وليس بشرٍّ وهكذا. فليس الشرُّ إلاّ إزهاقَ الروحِ وبطلانَ الحياةِ، وهو عدميٌّ.

وتبيّنَ بما مرَّ أنّ ما يُعدُّ من الوجودِ شرّاً ـ بسببِ الاستضرارِ به ـ هو شرٌّ بالعَرَضِ، كالقاتلِ والسيفِ في المثالِ المذكور.



تمهيد

بعدما انتهى المصنّف في الفصل السابع عشر من إثبات النظام الأحسن في عالم الإمكان وأنّه أدقّ وأتقن نظام ممكن، وذلك لعنايته تعالى بمخلوقاته وحكمته، حينئذ يُثار تساؤل حول ما نلاحظه من الشرور في عالمنا، من سيول وزلازل وآفات وعاهات وعواصف وبلايا وأمراض وظلم وغير ذلك ممّا يواجهه البشر والعالم، سواء في غابر العصور أم في عصر التقدّم العلمي وفي مستقبل الدُّنيا أيضاً، وهو ما لا يتلاءم مع القول بعنايته تعالى.

فمظاهر الشرور التي يزدحم بها الكون وتمتلئ بها الحياة الإنسانيّة أخذت تضغط على العقل الإنساني في إثارة استفهامات حائرة، حتّى سبّبت للبعض الخروج من دائرة الإيمان إلى الكفر بالخالق تعالى متسائلين: إذا كان للباري تعالى عناية بخلقه، فلماذا هذه الشرور والمصائب؟

وعلى هذا الأساس عقد المصنّف هذا الفصل، للإجابة عن تلك التساؤلات والشبهات، وذلك من خلال تحليل مفهومي الخير والشرّ وإثبات أنّ الشرور أمور عدميّة أو أنّها شرور بالقياس إلى غيرها، مضافاً إلى إثبات أنّ الشرور من مختصّات عالم المادّة.

ولا يخفى أنّ الإجابة على مسألة الشرور، قد تنوّعت معالجاتها وأطروحات الحلّ لها، وإليك أهمّ الاتّجاهات العامّة لهذه المعالجات، وقد تمثّلت بثلاثة اتّجاهات، هي:

الاتّجاه الأوّل: الذي يذهب إلى إنكار وجود خالق حكيم قادر، نتيجة لعدم المواءمة عند أصحاب هذا الاتّجاه بين وجود خالق حكيم وبين وجود الشرور.

الاتّجاه الثاني: الذي آمن بوجود خالقَين، أحدهما للخيرات والآخر للشرور، ولا يزالان يتنازعان إلى أن ينتهي بغلبة إله الخير، وقد أشار المصنّف إلى هذا الاتّجاه في «بداية الحكمة» بقوله: «قالت الثنويّة: إنّ في الوجود خيراً وشرّاً، وهما متضادّان، لا يستندان إلى مبدأ واحد؛ فهناك مبدآن: مبدأ الخيرات ومبدأ الشرور»[1].

الاتّجاه الثالث: وهو الاتّجاه الذي دفع إشكاليّة الشرور من خلال أطروحة أنّ الشرّ عدم بالذات، وجميع شرور العالم ترجع إلى جهات عدميّة غير مخلوقة، لأنّ العدم لا علّة له.

وهذه الأطروحة تعود في جذورها التاريخيّة إلى إفلاطون، ثمّ صار الآخرون إلى تشييدها والبناء عليها عبر مساهماتهم في مختلف العصور.

قال السبزواري في تعليقاته على الشواهد الربوبيّة: «وأمّا كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهي، فهو أنّ الشرّ عدم ـ كما ادّعوا بداهته ـ والعدم لا يمكن أن يكون مجعولاً للقضاء بالذات، لأنّه وجود حقّ وهذا نفي وباطل. وهذا مشرب إفلاطون الحكيم المتألّه»[2].

وعلى هذا الأساس سوف يقع البحث في عدّة أمور:

الأمر الأوّل: في تعريف الخير لغةً واصطلاحاً

الأصل في معنى الخير هو الانتخاب، وإنّما نسمّي الشيء خيراً لأنّا نقيسه إلى شيء آخر نريد أن نختار أحدهما فنختاره فهو خير، ولا نختاره إلاّ لكونه متضمّناً لما نريده ونقصده، فما نريده هو الخير بالحقيقة، وإن كنّا أردناه لشيء آخر فذلك الآخر هو الخير بالحقيقة، وغيره خيرٌ من جهته. فالخير بالحقيقة هو

---

(١) بداية الحكمة: الفصل الثالث، المرحلة الثانية عشرة، ص١٥٩.

(٢) الشواهد الربوبيّة، تعليقات السبزواري: ص٥٩٧ .

المطلوب لنفسه، يسمّى خيراً لكونه هو المطلوب إذا قيس إلى غيره، وهو المختار من بين الأشياء إذا أردنا واحداً منها وتردّدنا في اختياره من بينها.

وأمّا اصطلاحاً فهو كما قال الشيخ في النجاة: «الخير ـ بالجملة ـ هو ما يتشوّقه كلّ شيء ويتمّ به وجوده»[1].

وقال الداماد في القبسات: «أليس من الفطريات المنصرحة أنّ الخير هو ما يتشوّقه كلّ شيء ويبتغيه ويتوخّاه، ويتمّ به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود، وتكون الذات مُوليّة وجه القصد شطره، من فرايض الكمالات ونوافلها ومتمّمات الحقيقة ومكمّلاتها»[2]، وتبعهم على ذلك صدر المتألّهين[3].

وهنا لابدّ من الإشارة إلى نكتتين:

الأولى: إنّه ليس بالضرورة أنّ كلّ خير يكون مطلوباً لكلّ طالب ومريد، وذلك لأنّه قد يكون شيء مطلوباً لأفراد نوع من الموجودات ذات الشعور، وغير مطلوب لأفراد نوع آخر منها، فيكون ذلك الشيء خيراً للنوع الأوّل دون الثاني، لأنّ كمال كلّ نوع يكون مطلوباً لأفراد ذلك النوع فقط، وليس بالضرورة أن يكون مطلوباً لأفراد النوع الآخر. نعم، إذا كان الكمال كمالاً وجودياً عامّاً، كالحياة والعلم والقدرة، فإنّه يكون مطلوباً لكلّ طالب ـ كما سيتّضح ـ.

الثانية: إنّه ليس المراد من الطلب والحبّ خصوص ما يوجد في ذوي الشعور، وإنّما لابدّ أن يُراد بهما ما هو أعمّ من ذلك، وذلك لأنّ خير كلّ موجود بحسبه، فيشمل الحبّ والقصد الذي يختصّ بذوي الشعور والإدراك، واستدعاء المعلول لعلّته، وكذا استدعاء الشيء لكمالاته الأولى واقتضائه

---

(١) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ابن سينا، انتشارات جامعة طهران: ص٥٥٤.

(٢) القبسات، مصدر سابق: ص٤٢٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٥٨.

لكمالاته الثانية، الشامل كلّ منها لغير ذوي الشعور أيضاً.

نعم، لو ثبت سريان العلم والحبّ والإرادة والطلب في جميع الموجودات، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: ٤٤)، لأمكن أن يُراد من الحبّ والقصد ما هو المتعارف لكن على نحو التشكيك لا التواطي.

الأمر الثاني: مصاديق الخير

يمكن تقسيم مصاديق الخير إلى قسمين أساسيّين:

الأوّل: ما هو خيرٌ محض غير مشوب بحدّ أو نقص، ولا مصداق له إلاّ الواجب تعالى، قال الشيرازي: «فالخير المطلق الذي يتشوّقه كلّ الأشياء ويتمّ به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيّوم الواجب بالذات جلّ ذكره، لأنّه وجودٌ مطلق لا نقص فيه ونورٌ محض وبهاءٌ محض، وتامّ وفوق التمام، فيطلبه كلّ ممكن بطباع إمكانه وكلّ موجود دونه بطباع نقصانه، فيخضع له كلّ معلول بقوام معلوليّته وفقره»[1].

الثاني: ما هو خير محدود ومشوب بحدّ، وله مصاديق متعدّدة هي:

• كمال وجوديّ يتوقّف عليه وجود الشيء، كالعلّة بالنسبة لمعلولها، أي إنّ المعلول يستدعي وجود علّته ـ كما عرفت ـ إذ لولا العلّة لم يوجد المعلول. ولا يخفى أنّ منشأ حبّ المعلول لعلّته هو حبّه لذاته، فالمطلوب بالأساس هو نفس الذات.

• نفس وجود المعلول ـ أي كان التامّة ـ فإنّ حقيقة الشيء هي صورته، وهي كماله الأوّل.

• الكمالات الثانويّة التي بها يستكمل الشيء ـ أي كان الناقصة ـ.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص٥٨.

الأمر الثالث: الشرّ لغةً واصطلاحاً

ذكر أهل اللّغة أنّ الشرّ هو ما يقابل الخير، قال الراغب: «الشرّ: الذي يرغب عنه الكلّ، كما أنّ الخير هو الذي يرغب فيه الكلّ»(١). وعلى هذا فلا يمكن أن يكون شيء واحد خيراً وشرّاً من جهة واحدة.

من هنا لابدّ من الوقوف عند هذه النقطة، وهي: أإنّ الشرّ أمرٌ وجوديّ ـ كما هو الحال في الخير ـ أم إنّه أمرٌ عدمي؟ وهذه نقطة محوريّة لها دورٌ كبير في معالجة إشكاليّة الشرور وكيفيّة دخولها في القضاء الإلهي. وذلك لأنّها إن كانت أموراً وجوديّة فلا ريب أنّها تحتاج إلى مبدأ فاعليّ وإلى خالق وموجِد، انسجاماً مع قاعدة «إنّ كلّ ممكن يحتاج إلى واجب يوجده»، بخلاف ما لو كانت أموراً عدميّة، فمن الواضح أنّها لا تحتاج إلى فاعل وموجد، لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يحتاج إلى فاعل ومبدأ.

هنا اتّفقت كلمة الحكماء والمتكلّمين ـ بشكل عام ـ على أنّ كلّ ما يصدق عليه أنّه شرّ بالذات فهو أمرٌ عدميّ، بمعنى أنّ مفهوم الشرّ ليس له مصداق بالذات تكون له نفسيّة وتحقّق في الخارج، كمفهوم الوجود أو مفهوم الإنسان، فإنّ لكلّ منهما مصداقاً وفرداً بالذات، وأمّا الشرّ فليس له مصداق بالذات. نعم، قد يكون له مصداق بالعَرَض إذا قيست بعض الموجودات إلى بعض كما سيأتي بيانه لاحقاً.

قال الطوسي في تجريد الاعتقاد: «إنّ الوجود خير والعدم شرّ»(٢).

والمراد من العدم هنا ليس هو العدم المطلق في قِبال الوجود المطلق، وإنّما المقصود منه عدم الملكة أو العدم المضاف، فهو من قبيل العمى بالنسبة إلى البصر، فمع أنّ العمى أمرٌ عدميّ لكنّه عدم ملكة، أي عدم كمال لما من شأنه

---

(١) المفردات في غريب القرآن، مادّة «شرّ»: ص٢٥٧.

(٢) كشف المراد، المسألة السابعة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل: ص٤٢.

أن يتّصف بذلك الكمال.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في تفسيره حيث قال: «إنّ الذي نتصوّره من العدم؛ إمّا عدم مطلق وهو عدم النقيض للوجود، وإمّا مضاف إلى ملكة وهو عدم كمال الوجود عمّا من شأنه ذلك»، ثمّ قال: «والقسم الثاني هو: أنواع الفساد العارضة للأشياء والنواقص والعيوب والعاهات والأمراض والأسقام والآلام الطارئة عليها»[1].

إلاّ أنّه لابدّ أن يعلم أنّه ليس المراد أنّ كلّ عدم ونقص وفقدان فهو شرّ بالمعنى المصطلح، وإلاّ للزم أن تكون الوجودات الممكنة المحدودة الفاقدة لكمالات ما فوقها، وكذا فقدان كلّ ماهيّة وجود الماهيّة الأخرى الخاصّ بها مثل فقدان النبات وجود الحيوان، وفقدان البقر وجود الفرس، شرّاً مصطلحاً، وليس كذلك، وذلك لما سيأتي بيانه أنّه عدوّا العقول المجرّدة خيراً مع أنّها فاقدة لكمالات الوجود الواجبي، وإنّما المراد أنّ كلّ ما هو شرّ بالذات فهو أمرٌ عدمي.

قال صدر المتألّهين: «فكلّ ما سواه لا يخلو من شوب ونقص وفقر، فلم يكن شيء من المعلولات خيراً محضاً من كلّ جهة، بل فيه شوب شرّية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق، الذي لا ينتهي خيريّته إلى حدّ ولا يكون فوقه غاية.

وللشرّ معنى آخر هو المصطلح عليه، وهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي تخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه.

والشرّ على كلا المعنيين أمرٌ عدميّ. ولأجل ذلك قالت الحكماء إنّ الشرّ لا ذات له، بل هو أمر عدميّ، أمّا عدم ذات أو عدم كمال ذات»[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٣ ص١٨٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص٥٨.

الأمر الرابع: أدلّة عدميّة الشرور

حاول البحث الفلسفي والكلامي إقامة عدد من الأدلّة لإثبات هذه الدعوى:

الأوّل: برهان الخلف

وهو الذي أقامه قطب الدِّين الشيرازي في شرحه حكمة الإشراق[1]، وعَرَض له صدر المتألّهين في الأسفار[2].

وحاصله: هو أنّ الشرّ لو كان أمراً وجوديّاً، لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره ـ ولا ثالث لهما ـ والتالي باطل بكلا شقّيه، فالمقدّم مثله، فينتج أنّ الشرّ أمرٌ عدميّ.

أمّا بطلان الشقّ الأوّل ـ وهو كونه شرّاً لنفسه ـ فلأنّه لو كان شرّاً لنفسه، فهو إمّا يعدم نفسه أو يعدم كمالات نفسه وإمّا لا يعدم نفسه ولا كمالات نفسه، والاحتمالات الثلاثة بأسرها باطلة.

أمّا بطلان الاحتمال الأوّل ـ أي يعدم نفسه ـ فلأنّه يلزم اجتماع النقيضين؛ لأنّ المفروض أنّه وجود ويريد أن يعدم هذا الوجود، ليكون عدماً لنفسه الموجودة بالفرض، وهو اجتماع النقيضين، وجود وعدم.

أمّا الاحتمال الثاني ـ وهو أن يكون معدماً لكمالات نفسه، فهو باطل أيضاً للزومه اجتماع النقيضين أيضاً؛ لأنّ المبدأ القريب لكمالات نفسه هي الصورة النوعيّة وهي موجودة بالفرض، فإذا أعدم كمالات نفسه، فلابدّ أن تكون صورته النوعيّة غير موجودة، فيكون هو معدوماً، وقد فرض أنّه موجود، فيلزم اجتماع النقيضين.

مضافاً إلى أنّ العناية الإلهيّة بدورها توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله، فلو

---

(١) شرح حكمة الإشراق، الطبعة الحجريّة: ص٥١٩ .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج ٧ ص٥٨ .

كان الشرّ عادماً لكمالات نفسه يكون خلاف العناية الإلهيّة التي أعطت كلّ شيء هدايته للوصول إلى كماله المطلوب له.

أمّا بطلان الاحتمال الثالث ـ وهو أن لا يعدم نفسه ولا كمالات نفسه ـ فهو باطل أيضاً، لأنّ ما فرض أنّه شرّ ليس بشرّ.

أمّا بطلان الشقّ الثاني من التالي ـ وهو أن يكون شرّاً لغيره ـ فلأنّ الشرّ ـ الذي هو أمرٌ وجودي بالفرض ـ شرّ لغيره فهو إمّا بكونه معدماً لذات ذلك الغير، أو معدماً لشيء من كمالاته، أو أنّه ليس معدماً لا لذاته ولا لشيء من كمالاته.

الأوّل والثاني غير جائزين، فإنّ الشرّ يكون حينئذ هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعدِم المفروض. وهذا خلف.

والثالث غير جائز أيضاً، لأنّه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات، فلا يجوز عدّه شرّاً، وذلك لأنّ ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شرّاً له لعدم استضراره به. وهكذا تكون النتيجة أنّ الشرّ ليس بوجوديّ كيفما فرض، وهو المطلوب.

الثاني: دليل الاستقراء

ذكر المصنّف استدلالاً آخر على كون الشرّ أمراً عدميّاً، يتمثّل بالاستقراء، فإنّنا عندما نتأمّل الأمور التي يطلق عليها شرّ، نجد أنّها إمّا تعدم أصل وجود الشيء (كان التامّة) وإمّا تعدم كمالات الشيء (كان الناقصة). فلو أخذنا مثال القتل لرجل ظلماً وعدواناً، فإنّ عمليّة الضرب من قبل القاتل كمال للقاتل، وليس شرّاً لأنّ القدرة على القتل كمال للقاتل لا شرّاً له، وكذلك حدّة السيف، فهي كمال للسيف، كما هو واضح، وأمّا لين رقبة المقتول، فهي كمال لبدنه وليس شرّاً، وهكذا بقيّة جوانب الفعل.

إذن لا يبقى إلاّ أن يكون الشرّ هو إزهاق حياة المقتول وخروجها عن

جسده، ومن الواضح أنّ بطلان الحياة أمرٌ عدميّ، والأمر العدمي ليس له ذات، وإلى هذه الحقيقة يُشير العلاّمة الحلّي بقوله: «إذا تأمّلنا كلّ ما يُقال له خير وجدناه وجوداً، وإذا تأمّلنا ما يُقال له شرّ وجدناه عدماً، ألا ترى القتل، فإنّ العقلاء حكموا بكونه شرّاً، وإذا تأمّلناه وجدنا شرّيّته باعتبار ما يتضمّن من العدم، فإنّه ليس شرّاً من حيث قدرة القادر عليه، فإنّ القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث الآلة كونها قاطعة، فإنّها أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشرّ إلاّ هذا العدم، وباقي القيود الوجوديّة خيرات فحكموا بأنّ الوجود خير محض والعدم شرٌّ محض»(١).

وبهذا يتّضح أنّ ما نحسبه من الموجودات شرّاً، كما هو الحال في الجراثيم والزلازل والفيضانات ونحوها، هو شرّ بالعرض، أي شرّ بالقياس إلى غيرها من الموجودات الأخرى، فليست الجراثيم المسبّبة للأمراض مثلاً شرّاً لنفسها، وإنّما هي شرّ لمن تؤذيه وتفقده السلامة والحياة. وهكذا يُقال بشأن القوى التي تسمّى عند الإنسان بالشهويّة والغضبيّة، فهي شرّ بالقياس بمعنى أنّها تعيق القوّة العاقلة عند الإنسان وتمنعه من أن يصل إلى كماله اللاّئق به. وإلاّ فالقوّة الشهويّة بما هي قوّة شهويّة ليست نقصاً ولا شرّاً في نفسها بالنسبة إلى الإنسان، بل هي كمالٌ له، بشهادة أنّ الإنسان لو فقد هذه القوّة أو غيرها من القوى، فإنّه يعدّ نقصاً وعيباً فيه. نعم، إذا تحوّلت هذه القوّة وما يناظرها من القوى الأخرى إلى مانع لبلوغ الإنسان كماله فهي شرّ.

نخلص ممّا تقدّم أنّ الشرّ ليس أمراً نفسيّاً في مثل هذه الموجودات التي نعدّها شرّاً، بل هو أمرٌ نسبيّ قياسيّ، بمعنى أنّه عند التزاحم بين شيئين قد

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: آية الله الشيخ حسن زاده الآملي: المسألة السابعة من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل، ص٤٢.

يؤدّي ذلك إلى عدم ذات أو كمال ذات.

وما دامت هذه الشرور عدميّة، فهي لا تحتاج إلى علّة فاعليّة ومبدأ موجد لها، وهذا معنى ما تقدّم من الحكماء من أنّ الشرور لا ذات لها، قال الشيخ: «والشرّ لا ذات له»[١]، إذن فليس لها مصداق بالذات، بل إذا كان مصداق فهو بالعرض.

ممّا تقدّم ننتهي إلى عدّة نتائج:

الأولى: أنّ الأمور التي تتّصف بالشرّ الاصطلاحي على قسمين:

- الأمور التي هي في نفسها عدميّة، كالجهل والعمى والعجز والفقر ونحوها، وواضح أنّه ليس لهذه الأمور جهة وجوديّة يصحّ أن تنسب الشرّيّة إليها، حتّى يتوهّم أنّ الجهة العدميّة تابعة غير متّصفة بالشرّ بالأصالة، فلا ريب أنّ الشرّ فيها هو نفس الجهة العدميّة.
- الشرور الناشئة من أمور وجوديّة إلاّ أنّها شرور بالعرض وبالقياس.

الثانية: إنّ الأمور العدميّة لا تستند إلى فاعل ومبدأ بالذات.

الثالثة: إنّ اتّصاف العدم بالخيريّة أحياناً، إنّما هو لأجل استتباعه وجوداً، فهو خير بالعرض، كما أنّ اتّصاف الوجود بالشرّ لأجل استتباعه عدماً، وكان شرّاً بالعرض.

تعليقات على المتن

- قوله تتمُّ: «في الخير والشرّ ودخول الشرّ...».

إنّما طرح هذا البحث فلسفيّاً، وذلك لمعالجة شبهة الثنويّة القائلين بوجود مبدأين وخالقين: أحدهما للخير والثاني للشرّ[٢].

---

(١) النجاة، مصدر سابق: ص٥٥٤ .

(٢) ينظر البحث في التوحيد، السيّد كمال الحيدري: ج٢ ص٢٦٦.

توضيح ذلك: إنّنا إذا آمنّا أنّ الشرور أمور وجوديّة، فعندها نحتاج إلى مبدأ يسانخها، وهذا سيفضي إلى تقوية نظريّة الثنويّة باتّجاهاتها المتنوّعة، خاصّة وأنّ القرآن الكريم نفسه يصحّح الأساس المنطقي لقاعدة المسانخة والمشاكلة، كما في قوله سبحانه: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾ (الإسراء: ٨٤) هذه القاعدة التي تفيد أنّه إذا كان الأمر خيراً فيحتاج إلى مبدأ فاعليّ يشاكل الخير، وإذا كان شرّاً ـ والمفروض أنّه أمرٌ وجوديّ ـ فيحتاج إلى مبدأ فاعليّ يسانخ الشرور.

وهذا بخلاف ما لو قلنا إنّها أمور عدميّة، فمن الجليّ أنّها لا تحتاج إلى مبدأ فاعليّ بالذات.

• قوله ﷺ: «الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلّ شيء».

ذكر المشهور من الحكماء تبعاً للشيخ، أنّ الخير ما يتشوّقه كلّ شيء، لكن حيث كان معنى الشوق والتشوّق مستلزماً لفقد المتشوَّق إليه ممّا لا يوجد إلاّ في ذوي النفوس المتعلّقة بالموادّ، استبدل المصنّف في المتن الشوق بالطلب والقصد والحبّ.

• قوله ﷺ: «ويتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه».

قيد «بطبعه» هو للإشارة إلى أنّه ليس كلّ ما يطلبه الشيء يُعدّ خيراً له، بل الخير هو ما يطلبه وتستدعيه طبيعة الشيء ـ كاستدعاء المعلول لعلّته واستدعاء الشيء لكمالاته الأوّليّة وكمالاته الثانويّة. فما يطلبه الإنسان من الشهوات بما هي شهوات، ليست خيراً للإنسان من جهة إنسانيّته، وإنّما هي خير لمرتبة حيوانيّته، لأنّ طبيعة الحيوانيّة هي التي تقتضي الشهوة.

• قوله ﷺ: «فالمختار خيرها».

قال المصنّف: «فالشيء إنّما يسمّى خيراً لكونه منتخباً إذا قيس إلى شيء آخر، مؤثراً بالنسبة إلى ذلك الآخر، ففي معناه نسبة إلى الغير، ولذا قيل: إنّ

صيغة التفضيل وأصله أخير، وليس بأفعل التفضيل، وإنّما يقبل انطباق معنى التفضيل على مورده، فيتعلّق بغيره كما يتعلّق أفعل التفضيل، يقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد أفضلهما، ويقال: زيد خيرٌ من عمر، وزيد خيرهما.

وممّا يؤيّد استعماله في موارد لا يستقيم فيه معنى أفعل التفضيل كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ﴾ (الجمعة: ١١) فلا خير في اللّهو حتّى يستقيم معنى أفضل»[1].

• قوله تَتُلّ: «أو كمالاً أوّلاً هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول عنه نقص».

تنقسم الكمالات إلى أوّليّة بها تتحصّل نوعيّة النوع، وثانويّة تقتضيها نوعيّة النوع وتوجد في أكثر الأفراد، وهي قريبة من الأولى، وكمالات أخرى توجد في أفراد قليلين بعد حصول استعدادات خاصّة لها.

أمّا فقد الكمالات الأولى والثانية فلا ريب في شرّيّته، وأمّا ما يحصل في بعض الأفراد فلا يعتبر فقده شرّاً بالنسبة إلى النوع، كالجهل بالفلسفة والرياضيّات بالنسبة إلى نوع الإنسان، وإن كان شرّاً باعتبار واصطلاح آخر.

• قوله تَتُلّ: «فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات».

المقصود من عدم الذات هو ما يشمل عدم ذات نفسه وعدم ذات علّته.

• قوله تَتُلّ: «والشرّ يقابله».

لا يخفى أنّ مقابلة الشرّ للخير لا تقتضي بنفسها أن يكون الشرّ أمراً عدميّاً، لأنّ التقابل أعمّ من تقابل العدم والملكة وتقابل الضدّين وتقابل المتضائفين. ولذا أقام المصنّف البرهان على أنّ الشرّ عدمي، لبيان أنّ جهة المقابلة بين الخير والشرّ ليست من تقابل الضدّين أو المتضائفين والمتناقضين، وإنّما من تقابل الملكة وعدمها.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٣ ص١٣٢.

• قوله ﷺ: «إذ لو اقتضى عدم نفسه لم يوجد من رأس».

لا يخفى أنّ عدم نفسه مردّد أيضاً بين ثلاثة أمور، أحدها عدم ذات نفسه أو عدم كمالات نفسه أو لا يكون مقتضياً لعدم نفسه ولا لعدم شيء من كمالات نفسه، كما هو الحال في الشقّ الثاني.

• قوله ﷺ: «لما بينه وبينها من الرابطة الوجوديّة».

لأنّ وجود الشيء مبدأ لكمالاته الثانية، كما تقدّم في مبحث الصور النوعيّة. ويستحيل أن يكون الشيء مقتضياً لكمالاته الثانية وفي عين الوقت مقتضياً لعدمها.

• قوله ﷺ: «فالعلم الضروري حاصل لنا».

الفاء للسببيّة، أي فإنّ العلم الضروري حاصل لنا.

• قوله ﷺ: «فالشرّ كيفما فرض ليس بوجودي».

قال صدر المتألّهين: «الوجودات كلّها خيرات، إمّا مطلقاً ـ أي بالذات وبالقياس جميعاً ـ أو بالذات، ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدّي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله، ويقال لها الشرّ بالعَرَض، وهو العدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقّه أو المضادّ المنافي لكمال يقابله وخير يضادّه»[1].

• قوله ﷺ: «ويصدّق ذلك التأمّل الوافي في موارد الشرّ... كما إذا قتل رجل رجلاً...».

ومن هذا القسم أيضاً «الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقليّة، كالبخل والجبن والإسراف والكبر والعجب، وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والزنا والقتل عدواناً والسرقة والغيبة والفحش وما أشبهها، فإنّ كلّ واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشرّ، وإنّما هي من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٦١.

الخيرات الوجوديّة، وهي كمالات لأشياء طبيعيّة، بل لقوى حيوانيّة وطبيعيّة موجودة في الإنسان. وإنّما شرّيّتها بالقياس إلى قوّة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة إيّاها.

وكذلك الأخلاق الذميمة كلّها كمالات للنفوس السبعيّة والبهيميّة، وليست بشرور للقوى الغضبيّة والشهويّة، وإنّما شرّ هذه الأخلاق الرذيلة بالقياس إلى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط والتفريط وعن سوقها إلى مسلك الطاعة للتدبير الأتمّ الذي ينوط به السعادة الباقية.

وكذا شرّية هذه الأفعال الذميمة ـ كالزنا والظلم ـ بالنسبة إلى السياسة البدنيّة أو المدنيّة، والظلم إنّما هو شرّ بالنسبة إلى المظلوم على الوجه الذي عرفته، وأمّا بالنسبة إلى الظالم ـ من حيث هو ظالم ـ فليس بشرّ إلاّ بكونه ذا قوّة نطقيّة، فيتضرّر به أزيد ممّا يتضرّر به المظلوم في أكثر الأمر.

فإذا تصفّحت جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة ـ عند الجمهور ـ شروراً، لم تجدها في أنفسها شروراً، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات، كما مرَّ بيانه.

والغرض من ذكر هذه الأمثلة، ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل، بل لدفع النقوض بإيرادها، وليتّضح الفرق بين الشرّ بالذات والشرّ بالعَرَض، ويزول الاشتباه بين الأمرين وينكشف أنّ الشرّ في كلّ ما يعدّونه شرّاً، يرجع إلى الأمر العدمي، وإلاّ فالبرهان الذي مرَّ بيانه في أوّل هذا الفصل، وربما يُدعى البداهة في هذا المطلوب، والمذكور من الأمثلة للتنبيه والتذكير»[1].

ومن المصاديق الأخرى لهذا القسم من الشرور: السيّئات والمصائب؛ قال المصنّف في تفسيره: «إنّ هذه المصائب إنّما هي سيّئات نسبيّة، بمعنى أنّ

---

(١) المصدر نفسه.

الإنسان المنعّم بنعمة من نِعَم الله كالأمن والسلامة والصحّة والغنى يعدّ واجداً، فإذا فقدها بنزول نازلة وإصابة مصيبة كانت النازلة بالنسبة إليه سيّئة لأنّها مقارنة لفقدٍ ما وعدمٍ ما. فكلّ نازلة من الله وليست من هذه الجهة سيّئة، وإنّما سيّئة نسبيّة بالنسبة إلى الإنسان وهو واجد، فكلّ سيّئة فهي أمرٌ عدميّ منسوب من هذه الجهة إلى الله سبحانه البتّة، وإن كانت من جهة أخرى منسوبة إليه تعالى بالإذن ونحو ذلك»[1].

• قوله ﷺ: «قتل رجل رجلاً بالسيف صبراً».

تقييد القتل بالصبر، لبيان كون القتل ظلماً عمداً في غير معركة ولا حرب، كما قال ابن منظور في معنى القتل صبراً بأنّ «كلّ من قتل في غير معركة ولا حرب ولا خطأ، فإنّه مقتول صبراً»[2].

• قوله ﷺ: «وتبيّن بما مرّ أنّ ما يعدّ من الوجودات شرّاً بسبب الاستضرار به هو شرّ بالعَرَض».

من أهمّ النتائج المترتّبة على هذه الأطروحة التي بلورها الفكر الفلسفي لمعالجة كيفيّة دخول الشرور في القضاء الإلهي: أنّها تؤدّي إلى انهيار النظريّة الثنويّة باتّجاهاتها المختلفة، بإسقاط المرتكزات التي تستند إليها. ذلك لأنّه مع ثبوت عدميّة الشرور، فلا يبقى أساس نظريّ (فلسفي) لهذه الاتّجاهات والمذاهب، لأنّ ما هو عدميّ لا يحتاج إلى مبدأ فاعليّ أساساً؛ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

بل يمكن أن يُقال: إنّ هذه الأطروحة لا تقتصر على تقويض البناء التحتي للمذاهب الثنويّة، وإنّما تمتدّ لضرب الأساس المنطقي الذي تتمسّك به الاتّجاهات المادّية التي تتنكّر للمبدأ أيضاً، إذ لا يبقى لها حجّة تتذرّع بها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص١٠٢.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج٤ ص٤٣٨.

لتسويغ إنكارها بذريعة خلق الشرور، وإن كان ذلك لم يمنعها من ولوج الموضوع من بُعد آخر ـ كما ستأتي الإشارة إليه ـ.

وهذا ما أشار إليه الشيخ مطهّري بقوله: «من هنا يتّضح أنّ الفكر الثنوي لا يقوم على أساس صحيح، لأنّ الأشياء والموجودات ليست في الواقع على صنفين: صنف الخيرات والأمور الحسنة، وصنف الشرور والأمور السيّئة، كلاّ.

فالسيّئات والشرور إمّا أنّها أعدام، ومن ثمّ فهي لا تدخل في صنف الموجودات، وإمّا أنّها موجودات بحيث لا تكون شرّاً من حيث إنّها موجودة، بل هي خير، وفاعلها هو فاعل الخير نفسه، وإنّها تكون شرّاً لأنّها صارت منشأً للشرّ أو لعدم موجود آخر، بمعنى أنّ هذه الموجودات ـ التي توصف بأنّها شرّ ـ هي خير بحسب الوجود في نفسه، وهي شرّ بحسب الوجود النسبي والقياسي. ومن البديهي أنّ الوجود النسبي والقياسي وجود بالعَرَض، وليس وجوداً بالذات، لذا فهو اعتباريّ لا يحتاج إلى فاعل وجاعل»[1].

وبهذا ننتهي إلى هذه النتيجة العقديّة، ألا وهي: «إنّ كلّ نعمة حسنة في الوجود فهي منسوبة إليه، وكذلك كلّ نازلة سيّئة، إلاّ أنّها في نفسها ـ أي بحسب أصل النسبة الدائرة بين الموجودات المخلوقة ـ منسوبة إليه تعالى، وإن كانت بحسب نسبة أخرى سيّئة، وهذا هو الذي يفيده قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨) وقوله: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَٰذِهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ ۗ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٣١) ـ إلى غير ذلك من الآيات»[2].

---

(١) أصول فلسفة وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: بالفارسيّة): ج٥ ص٤٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج٥ ص١٢.

إذن فهذه الآيات ـ كما عرفت ـ تجعل هذه النوازل السيّئة كالحسنات أموراً حسنة في خلقها، فلا يبقى لكونها سيّئة إلاّ أنّها لا تلائم طباع بعض الأشياء التي تتضرّر بها، فيرجع الأمر ـ بالأخرة ـ إلى أنّ الله لم يعط هذه الأشياء المبتلاة المتضرّرة ما تطلبه وتشتاق إليه بحسب طبعها، فمآل ذلك إلى إمساك الجود الذي هو أمرٌ عدميّ كما قال تعالى: ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (فاطر: ٢).



فإنْ قلتَ: إنّ الألمَ من الإدراكِ غيرُ تفرّقِ الاتّصالِ الحاصلِ بالقطعِ مثلاً، وهو أمرٌ وجوديٌّ بالوجدانِ، وينتقضُ به قولُهم: إنّ الشرَّ بالذاتِ عدميٌّ، اللّهُمَّ إلاّ أن يُرادَ به أنّ منشأَ الشرّيةِ عدميٌّ وإن كان بعضُ الشرِّ وجودياً.

قلت: أجابَ عنه صدرُ المتألّهينَ بأنّ الألمَ إدراكُ المنافي العدميّ ـ كتفرّقِ الاتّصالِ ونحوِه ـ بالعلمِ الحضوريِّ الذي يحضرُ فيه المعلومُ بوجودِه الخارجيِّ عندَ العالمِ، لا بالعلمِ الحصوليِّ الذي يحضرُ فيه المعلومُ عند العالمِ بصورةٍ مأخوذةٍ منه، لا بوجودِه الخارجيِّ.

فليسَ عندَ الألمِ أمرانِ: تفرّقُ الاتّصال مثلاً والصورةُ الحاصلةُ منه؛ بل حضورُ ذلكَ الأمرِ المنافي هو الألمُ بعينِه، فهو وإن كان نحواً من الإدراكِ، لكنّه من أفرادِ العدمِ، وهو إن كان نحواً من العدمِ لكن له ثبوتٌ على حدِّ ثبوتِ أعدامِ الملَكاتِ، كالعمى والنقصِ وغيرِ ذلك.

والحاصلُ أنّ النفسَ لكونِها صورةَ الإنسانِ الأخيرةَ ـ التي بحذاءِ الفصلِ الأخيرِ ـ جامعةٌ لجميعِ كمالاتِ النوعِ، واجدةٌ لعامّةِ القوى البدنيّةِ وغيرِها، فتفرّقُ الاتّصالِ ـ الذي هو آفةٌ واردةٌ على الحاسّةِ ـ تُدركُ النفسُ عندَ فقدِها كمالَ تلكَ القوّةِ التي وردَتْ عليها الآفةُ في مرتبةِ النفسِ الجامعةِ، لا في مرتبةِ البدنِ المادّيةِ.

إشكال وجواب

من أهمّ الإشكالات التي أوردت على نظريّة الحكماء القائلين بأنّ الشرور بالذات أعدام لا غير، ما ذكره المحقّق الدواني في حاشية التجريد، وحاصله يبتني على بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّ الألم أمرٌ وجودي والتفرّق أمرٌ عدمي.

وممّا يستدلّ به على أنّ الألم أمر وجودي دليلان:

الدليل الأوّل: إنّنا نلمس بالوجدان أنّ الألم أمر وجودي لا عدمي.

الدليل الثاني: إنّ الألم هو إدراك المنافي للطبع، كما ذكره الفلاسفة، والإدراك كيف نفسانيّ، أمّا كون الانفصال وقطع اليد أمراً عدميّاً؛ فلأنّه قطع للاتّصال أو إعدام وإلغاء لليد أو البدن، فيكون أمراً عدميّاً.

فقطع الاتّصال أمر عدميّ يفترق عن الألم الذي هو أمر وجوديّ، وممّا يشهد على مغايرة الانفصال عن الألم، أنّهما يفترقان في بعض الأمور، كما إذا حصل انفصال اليد وقطعها عن البدن مع عدم حصول ألم، كما في حالة التخدير. وقد يجتمعان فيما إذا حصل القطع والتفرّق مع وجود الألم حالة التفات الإنسان لذلك.

المقدّمة الثانية: إنّ الألم شرّ.

والدليل على ذلك هو الوجدان، فإنّنا نعلم بالوجدان أنّ الألم شرّ وليس خيراً كما هو واضح.

وإذا اتّضحت هاتان المقدّمتان يقول المستشكل: بما أنّ الألم أمر وجوديّ بناءً على المقدّمة الأولى، وأنّه شرّ وليس خيراً بناءً على المقدّمة الثانية، فهو يناقض ما تقدّم من أنّ الشرّ أمر عدمي.

ولذا قال الدواني: «والتحقيق أنّهم ـ أي الحكماء ـ إن أرادوا أنّ منشأ الشرّية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم، وإن أرادوا أنّ الشرّ بالذات هو

العدم، وما عداه إنّما يوصف به بالعَرَض حتّى لا يكون بالحقيقة إلاّ شرّية واحدة، وهي صفة العدم بالذات وينسب إلى غيره بالتوسّط كما هو شأن الاتّصاف بالعَرَض فهو وارد، فافهم»[١] بمعنى إن كان مراد الحكماء أنّ الشرّ بالذات أمرٌ عدمي، فهو منقوض بما تبيّن أنّ الألم شرّ وهو أمر وجوديّ لا عدميّ، وإن كان المراد أنّ منشأ الشرّ لابدّ أن يكون أمراً عدمياً، فلا يرد النقض عليهم، لأنّ منشأ الألم حينئذ هو الانفصال والتفرّق وهو أمر عدميّ.

إن قيل: إنّ الانفصال وقطع اليد هو الشرّ وهو أمر عدميّ.

قلنا: إن اعتبر ذلك، فهذا شرّ آخر غير الألم الذي هو أمر وجوديّ.

قد أجيب في كلمات الأعلام عن هذا الإشكال ـ الذي عبّر عنه في الأسفار: أنّه إشكال معضل لم تنحلّ عقدته إلى هذا الوقت[٢] ـ بوجوه:

الجواب الأوّل: ينطلق جواب صدر المتألّهين[٣] من مناقشته للمقدّمة الأولى التي تقدّمت في كلام المستشكل وهي أنّ الألم أمر وجوديّ، وأنه غير تفرّق الأجزاء، وقد اعتمد الجواب على مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: المتألّم يعلم بقطع إصبعه بعلم حضوريّ

وهذه المقدّمة واضحة، إذ لو كان مَن قُطع إصبعه يعلمه بعلم حصوليّ، وبواسطة حصول صورة الألم في الذهن، فمن الطبيعيّ أن لا يحصل لديه شعور بالألم والتأثّر بالقطع، والشاهد على ذلك أنّ الإنسان لو علم أنّ غيره قطع إصبعه، لا يتألّم بعين ألم المصاب نفسه، وإن حزن لذلك، والسبب في ذلك هو أنّ الذي حصل عنده إنما هو صورة الألم لا عين الألم. إذن المتألّم بقطع الإصبع يعلمه بعلم حضوريّ لا حصوليّ، وهو نفس الألم الذي هو إدراك

---

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ج٧ ص٦٢ .

(٣) المصدر نفسه: ج٧ ص٦٢ ـ ص٦٣.

المنافي المنافر للنفس، وهو أمر عدميّ حاضر عنده بالعلم الحضوري؛ لوقوع الإدراك حينئذ بنفس واقعيّة المعلوم من غير واسطة في الإدراك .

بيان ذلك: إنّ النفس تدرك الانفصال وقطع اليد بالعلم الحضوري، والدليل على ذلك ـ بناءً على نظريّة الحكمة المتعالية ـ أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فالنفس هي البدن لكن بوجود صاعد، والبدن هو النفس لكن بوجود نازل، وبعبارة أخرى: إنّ البدن رقيقة لتلك الحقيقة وهي النفس.

فالنفس حقيقة مجرّدة وظلّها البدن، وإذا صعد البدن في درجات الوجود يكون نفساً، والنفس إذا صعدت تكون عقلاً، والعقل إذا صعد في درجات الوجود يكون طوراً فوق طور العقل، ولهذا قالوا: عندنا إنسان مادّي وإنسان مثالي وإنسان عقليّ وإنسان إلهيّ، ومنشأ هذه التنزّلات هو أنّ كلّ مرتبة دانية هي رقيقة المرتبة العالية. هذا على مبنى الحكمة المتعالية، خلافاً لمبنى المشّاء الذين يرون أنّ النفس شيء وقواها شيء آخر.

على هذا الأساس فإنّ تفرّق الاتّصال تدركه النفس وهو حاضر عندها؛ لأنّ النفس صورة أخيرة للإنسان جامعة لجميع كمالات النوع الإنساني، فكمالات بدن الإنسان موجودة في مرتبة النفس بنحو يتناسب مع وجودها، فالاتّصال الموجود في يد الإنسان ـ مثلاً ـ هو كمال ذلك العضو، وهو موجود في مرتبة النفس بنحو أعلى وأشرف، فإذا زال الاتّصال بمرتبته المادّية عن البدن، سوف يزول هذا الكمال بمرتبته التي عند النفس أيضاً، وهذا الكمال الزائل في مرتبة النفس هو الذي تدركه النفس بالعلم الحضوري عند الألم، لا الكمال الزائل في مرتبة البدن المادّية؛ لأنّ المعلوم بالعلم الحضوري يجب أن يكون مجرّداً.

المقدّمة الثانية: حقيقة وواقعيّة كلّ شيء بحسبه.

بمعنى أنّ الشيء إذا كان أمراً وجوديّاً، فحقيقته وواقعيّته هو تحقّقه في

الوجود الخارجي، من قبيل الإنسان، فإنّ وجوده هو عين الإنسانيّة، وهكذا في البقر فإنّ وجوده عين البقريّة. وإذا كان الشيء أمراً عدمياً ـ أي له حظّ من الوجود ـ من قبيل الجهل والعمى ونحوهما من أعدام الملكات التي هي أمور عدميّة، فيكون تحقّقها وواقعيّتها النفس الأمريّة هو العدم، وهذا معنى وجود وتحقّق كلّ شيء بحسبه.

قال صدر المتألّهين: «إنّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء، إنْ ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً، فكما أنّ وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج، كذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرّق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام.

والحاصل أنّ حقيقة الوجود في الأمور العدميّة التي هي أعدام الملكات، هي بعينها حيثيّة العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهيّاتها في الخارج»[١].

وقال الحكيم السبزواري: «النفس الأمريّة في معنون العدم هو عدم المعنون، فحقيقة الباطل ومعنونه ومصداقه ـ أو ما شئت فسمّه ـ هو البطلان، فإنّ كلّ مصداق لابدّ أن لا ينازع طبيعته وإلاّ ارتفع الموضوع من البين وظهر الخلف. ألا ترى أنّ مصداق الحركة لو كان أمراً قارّاً لم يكن حركة، هذا خلف، وعلى هذا القياس»[٢].

المقدّمة الثالثة: إنّ العلم مطلقاً عين المعلوم بالذات.

وهذا ما تقدّم إثباته في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة[٣]، وأشار إليه صدر المتألّهين بقوله: «وعلمت أيضاً أنّ العلم بكلّ شيء هو عين المعلوم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٤ ص١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، حاشية السبزواري رقم: ٢، ج١ ص٣٥٠.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٤٠.

منه بالذات، فهاهنا الوجود عين التفرّق أو الانقطاع الذي هو أمرٌ عدميّ، والإدراك المتعلّق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر العدمي»(١).

وقال أيضاً في موضع آخر: «مع أنّا نعلم بالضرورة أنّ الألم ـ وهو إدراك المنافي ـ شرّ بالذات، والإدراك أمر وجودي، وذلك لأنّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء»(٢).

وبعد أن أوضح هذه المقدّمات قال: «فقد ثبت أنّ الألم ـ الذي هو الشرّ بالذات ـ من أفراد العدم، ولا شكّ أنّ العدم الذي يقال إنّه شرّ هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقاً كما أُشير إليه سابقاً، فإذن لا يرد نقضٌ على قاعدة الحكماء: «إنّ كلّ ما هو شرّ بالذات فهو من أفراد العدم البتّة»(٣).

وبهذا يتبيّن أنّ صدر المتألّهين اختار الشقّ الثاني من كلام الدواني، وأجاب عن الإشكال، لذا قال: «وأقول في دفعه ـ أي كلام المحقّق الدواني ـ إنّ مقصودهم هو الثاني، والإيراد مدفوع عنهم»(٤).

إشكالان على جواب صدر المتألّهين

الأوّل: ما ذكره الطباطبائي

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: إنّ هذا الجواب لا يفي بدفع الإشكال المتقدّم، وذلك لوجهين:

«أمّا أوّلاً: فلأنّ الإشكال ـ بما هو ـ أعمّ من إدراك الحسّ، وإنّما ذكر قطع العضو من باب المثال، وما ذكر من دعوى العلم الحضوري لا يطّرد في مثل الألم الحاصل من إدراك موت الأحبّاء مثلاً وغيره من العلوم التصديقيّة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٧ ص٦٦.

(٢) المصدر نفسه: ج٤ ص١٢٦ .

(٣) المصدر نفسه: ج٧ ص٦٦ .

(٤) المصدر نفسه: ج٧ ص٦٣ .

الخياليّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القول بكون الإدراك الحسّي علماً حضوريّاً غير مستقيم مع كثرة الأغلاط الحاصلة في الحسّ إذا قيس المحسوس إلى الخارج.

وأمّا رجوع كلّ علم إلى الحضوري بوجه، فليس ينفع في دفع الإشكال، فإنّه اعتبار للعلم في حدّ نفسه لا بالقياس إلى الخارج»[1].

الثاني: ما ذكره السبزواري

ذكر السبزواري ملاحظتين على جواب صدر المتألّهين:

الملاحظة الأولى: «إنّ المحقّق الدواني لم يجعل المدرَك تفرّق الاتّصال فقط، حتّى يقال لمّا كان المدرَك في العلم الحضوري عين الإدراك، والتفرّق عدم، فالألم عدميّ. وإنّما له أن يقول: سلّمنا أنّ الإدراك عين المدرَك لو كان العلم حضوريّاً، لكن لا نسلم أنّ المدرَك هو تفرّق الاتّصال فقط، وإن كان هو أيضاً مدرَكاً على نحو إدراك الأمور العدميّة.

بل غير الملائم ـ المتعلّق للإدراك المعتبر في تعريف الألم ـ هو الحالة الوجوديّة الوجدانيّة الموجعة وهي غير عدم الاتّصال، ولا سيّما إذا كان سوء المزاج. وكيف يكون تلك الحالة الوجدانيّة عدماً وإن كان عدماً للملكة؟ والعدم ـ بما هو عدم ـ أينما تحقّق لا خبر عنه ولا أثر، وفي تلك الحالة المؤذية له كلّ الأثر والخبر.

الملاحظة الثانية: إنّ قول الشيرازي «إنّ للشرّ ثبوتاً على نحو ثبوت أعدام الملكات» وقوع في ما هرب عنه، إذ حينئذ يكون الشرّ وجوديّاً، فتنتقض القاعدة المتقدّمة»[2].

---

(١) المصدر نفسه، حاشية الطباطبائي، رقم: ٢، ج٧ ص٦٣.

(٢) المصدر نفسه، حاشية السبزواري، رقم ١: ج٧ ص٦٣.

إلاّ أنّ هذه الملاحظة غير تامّة، لأنّ مراد الشيرازي من الثبوت في المقام، ليس هو الوجود حتّى يقال: «إنّه وقع في ما هرب عنه» وإنّما مراده من الثبوت المعنى الأعمّ ـ كما عرفت في المقدّمة الثانية ـ فيكون تحقّق وثبوت العدم إنّما هو بحسبه ـ وهو بنحو العدم ـ كما أنّ تحقّق الباطل إنّما هو بنحو البطلان، وتحقّق المحال إنّما هو بطور المحاليّة، والشاهد على ذلك قوله: «فوجود العدم عين العدم».

الجواب الثاني: إنّ الألم أمرٌ وجودي

ينطلق هذا الجواب من قبول الشقّ الأوّل الوارد في كلام المحقّق الدواني المتقدّم، وعلى هذا الأساس يقال: إنّ الألم وإن كان أمراً وجوديّاً كاللّذة، لكن لا نسلّم كونه شرّاً بالذات، فإنّ الألم منبّه طبيعيّ وباعث تكوينيّ ينبّه الإنسان ويبعثه على العلاج والتخلّص من مضارّ ما أصابه من سوء. نعم، يكون شرّاً من جهة ما يترتّب عليه من خروج النفس عمّا هي عليه من الاعتدال. فالشرّ بالذات هو زوال الاعتدال المعبّر عنه بالاضطراب، وهو أمر عدميّ، والألم لا يكون إلاّ شرّاً بالعرض، وإن كان خيراً في نفسه بالذات.

وهذا معنى ما تقدّم أنّ الوجود قد يتّصف بالشرّ، لأجل استتباعه عدماً، فيكون شرّاً بالعرض، كما أنّ الشرّ قد يستتبع خيراً، فيكون خيراً بالعَرَض وإن كان هو شرّاً بالذات.

قال الحكيم السبزواري: «فالتحقيق في دفع شبهة المحقّق الدواني أن يُقال: الألم ـ بما هو وجوديّ ـ وجع، وبما هو وجع خير، وليس شرّاً بالذات. ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته وبين كونه ملائماً لشيء، فمجرّد عدم الملائمة لشخص ـ الناشئ من انفعاله وضعف نفسه ـ لا يخرجه عن الخيريّة.

ثمّ كيف يكون ذلك الوجود شرّاً في ذاته وماهيّته، والحال أنّ كلّ وجود ملائم ماهيّته ومسؤول عينه الثابتة؟ والذي يدلّك دلالة واضحة عليه، أنّه لو

كانت الآلام شروراً بالذات ـ والذاتي لا يختلف ولا يتخلّف ـ لكانت هذه في علم الله تعالى أيضاً شروراً، ولاسيّما أنّ علمه تعالى بها حضوريّ وهو عين المعلوم. وحيث لا يحكم عليها بالشرّية هناك ـ لفعّاليّته وكون علمه فعلياً وخيراً كلّه، وعدم انفعاله وتأثّره؛ إذ لا مادّة ولا ماهيّة له وراء الإنيّة البحتة ـ علمنا أنّ شرّية الأوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها إدراكات ووجودات، بل باعتبار الانفعالات والتأثّرات، وهي أمور عدميّة، فثبت أنّ الشرور بالذات أعدام».

هذا مضافاً إلى أنّ في الشرور «من الخيرات الإضافيّة ما لا تعدّ ولا تحصى، فإنّ بها يرتقي السعداء والمقرّبون إلى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها، وكذا بهذه الإدراكات المؤلمة يحصل الاطّلاع على أحوال أهل الابتلاء، فيستغيثون ويُغاثون»[1].

فتحصّل إلى هنا أنّ الآلام والأوجاع بأنواعها أمور وجوديّة، وفي أنفسها خيرات، وإن لم تكن ملائمات لأربابها. وهذا ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ ما يصطلح عليه القرآن بأنّه سيّئة أو مصيبة، فإنّه في نفسه وإن كان لا يختلف عن الحسنة والنعمة بحسب خلقتها الأوّليّة، لقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ (الزمر: ٦٢) وقوله: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ (السجدة: ٧) فإنّه يثبت أنّ كلّ ما هو شيء ووجود فكما أنّه مخلوق فهو حسن أيضاً. إذن فلا يبقى لكونها سيّئات ومصائب إلاّ لأنّها لا تلائم طباع بعض الأشياء التي تتضرّر بها.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «كتفرّق الاتّصال ونحوه».

من قبيل الجهل والعمى والعجز ونحوها.

---

(١) المصدر نفسه، الحاشية رقم ١: ج٧ ص٦٥.

• قوله ﷺ: «وإن كان نحواً من العدم».

دفع دخل مقدّر وهو أنّ الألم إذا كان عدماً فلا يكون معلوماً بالعلم الحضوري، لأنّ العلم الحضوري هو حضور الشيء بوجوده عند العالم، والعدم ليس بشيء لكي يحضر عند العالم.

والجواب عنه ما تقدّم أنّ تحقّق وواقعيّة كلّ شيء بحسبه ـ كما عرفت.

• قوله ﷺ: «الحاصل أنّ النفس لكونها صورة الإنسان الأخيرة».

هذا المقطع لإثبات أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فالنفس هي البدن لكن بوجود صاعد، والبدن هو النفس لكن بوجود نازل، وعلى هذا الأساس فالنفس تدرك تفرّق الاتّصال بعلم حضوريّ، وهو حاضر عندها.

قال صدر المتألّهين: «أشرنا إلى أنّ النفس قواها سارية في البدن، وأنّها هي التي تشعر وتحسّ بأنواع المحسوسات، فهي بعينها الجوهر اللاّمس الذائق الشامّ، وهي عين الصورة الطبيعيّة الاتّصاليّة المزاجيّة. وكلّ ما يرد على البدن من الأحوال ـ وجوديّاً كان أو عدميّاً ـ فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة وتتأثّر منه لأجل قواها السارية في البدن.

فتفرّق الاتّصال الوارد على الجسم لا شكّ أنّه شرّ للجسم لأنّه زوال اتّصاله وعدم كماله، فلو كان الجسم موجوداً حيّاً عند انفصاله، شاعراً بتفرّق اتّصاله، كان له غاية الشرّية التي لا تتصوّر فوقها شرّية الشيء، لأنّه يثبت عدمه له عند وجوده. فإذا كان كذلك ـ والنفس كما علمت لها ضرب من الاتّحاد بالبدن ـ فكلّ ما يرد على البدن عند تعلّق النفس به، فكأنّما ورد على ذات النفس، ولهذا تتأذّى وتتألّم بالجراحات والأمراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلّقها به واتّحادها»[1].

• قوله ﷺ: «بإزاء الفصل الأخير».

---

(١) المصدر نفسه: ج٧ ص٦٦.

هذا الوصف لصورة الإنسان الأخيرة، وصف مشعر بالعلّية، كما تقدّم من المصنّف في الفصل السادس من المرحلة الخامسة، من أنّ «الفصل الأخير تمام حقيقة النوع، لأنّه محصّل الجنس الذي يحصّله ويتمّمه نوعاً، فما أخذ في أجناسه وفصوله الأُخر على وجه الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصيل»[1].

• قوله ﷺ: «القوى البدنيّة وغيرها».

كالعاقلة التي ليس فعلها بآلة بدنيّة.



---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٨٢.

ثمّ إنّ الشرَّ لمّا كانَ هو عدمَ ذاتٍ أو عدمَ كمالِ ذاتٍ، كان من الواجبِ أن تكونَ الذاتُ التي يصيبُها العدمُ قابلةً له، كالجواهرِ المادّيةِ التي تقبلُ العدمَ بزوالِ صورتِها التي هي تمامُ فعليّتِها النوعيّةِ، وأن تكونَ الذاتُ التي ينعدمُ كمالُها بإصابة الشرِّ قابلةً لفقدِ الكمالِ، أي أنْ يكونَ العدمُ عدماً طارئاً لها، لا لازماً لذاتِها، كالأعدامِ والنقائصِ اللاّزمةِ للماهيّاتِ الإمكانيّةِ، فإنّ هذا النوعَ من الأعدامِ منتزعٌ مِن مرتبةِ الوجودِ وحدَه.

وبهذا يتبيّنُ أنّ عالمَ التجرُّدِ لا شرَّ فيه، إذْ لا سبيلَ للعدمِ إلى ذواتِها الثابتةِ بإثباتِ مبدئِها، ولا سبيلَ لعروضِ الأعدامِ المنافيةِ لكمالاتِها التي تقتضِيها، وهي موجودةٌ لها في بدءِ وجودِها.

فمجالُ الشرِّ ومدارُه هو عالمُ المادّةِ، التي تتنازعُ فيه الأضدادُ، وتتمانعُ فيه مختلفُ الأسباب، وتجري فيه الحركاتُ الجوهريّةُ والعَرَضيةُ، التي يلازمُها التغيّرُ من ذاتٍ إلى ذاتٍ ومن كمالٍ إلى كمالٍ.

أين موطن الشرّ في العالم؟

في هذا المقطع حاول المصنّف إثبات أنّ موطن الشرّ ـ بالمعنى المصطلح ـ إنّما هو عالم المادّة، وبنى استدلاله في ذلك على أساس ما انتهى إليه في البحث السابق، من أنّ الشرّ عدم ملكة لا عدم مطلق، فيكون الشرّ عدم كمال في موضع من شأنه وجدان ذلك الكمال، فإنّ عدم الحلاوة مثلاً شرّ بالنسبة إلى التمر لا بالنسبة إلى الحجر، لأنّ التمر من شأنه أن يتّصف بالحلاوة وليس الحجر.

قال بعض الأعلام المعاصرين: «قد تحقّق أنّ الشرّ أيّاً ما كان، لا ينفكّ عن جهة عدميّة، سواء كان الأمر المتّصف بالشرّ ذا جهة واحدة هي بعينها العدميّة كالجهل، أو كان ذا جهاتٍ وكانت شرّيته راجعة إلى جهته العدميّة. وسواء كان العدم عدماً لكمال أوّل، به قوام شيئيّة الشرّ ويعبّر عنه بعدم الذات، أو كان عدماً لكمالٍ ثانٍ يعبّر عنه بعدم كمال الذات. فكلّما فرض شرّ كان لا محالة هناك أمر عدميّ.

وهذا الأمر العدمي يكون عدماً لملكة هي خير بالذات، ولابدّ من فرض موضوع يصحّ اتّصافه بهذه الملكة وعدمها. والموضوع الخارجي الذي يعتبر له كمال أوّل أو كمال ثانٍ جائز الزوال لا يكون إلاّ من المادّيات، لأنّ المجرّدات ثابتة بذواتها وكمالاتها، ولا يصحّ فرض كمال جائز الزوال لها.

فينتج أنّ الشرّ خاصّ بعالم المادّيات حيث يوجد فيه تزاحم الفواعل في التأثير، ممّا يتأدّى إلى منع بعضها عن التأثير في إعداد شيء آخر لصورة جديدة أو لكمال جديد، أو إلى فساد صورة وزوال كمال ثان بعد تحقّقهما»[1].

وبهذا يتبيّن أوّلاً: إنّ المقصود بكون الشرّ أمراً عدمياً هو العدم المفارق

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم ٤٥٨: ص٤٧٢.

الذي يختصّ بعالم المادّة؛ وليس المقصود من الأمر العدمي في المقام هو العدم اللاّزم؛ لأنّ العدم اللازم هو العدم الذي يقتضيه ذات الشيء، بسبب عدم قابليّته على وجدان الكمال المقابل لذلك العدم، من قبيل أنّ عالم المثال لا توجد فيه قابليّة لوجود كمال الوجود العقلي، وكذلك لا توجد في الوجود العقلي قابليّة الوجدان لكمال الوجود الواجبي وهكذا، وهذه الأعدام تسمّى أعداماً لازمة لهذه المراتب الوجوديّة، وعلى هذا فلا تكون تلك الأعدام شرّاً مصطلحاً وإن كانت شرّاً باعتبار آخر، لأنّ الخير الذي يقابلها لا مجال له في تلك المرتبة؛ لعدم قابليّة تلك المراتب على وجدان ذلك الكمال، مع أنّ المفروض أنّ الشرّ أمرٌ عدميّ أي عدم ملكة، وهو لا يوجد إلاّ في الموضع المقابل لذلك الكمال.

ثانياً: إنّ الشرّ يقع في عالم المادّة فقط دون عالم المجرّدات؛ وذلك لأنّ الشرّ هو الأمر العدمي المفارق ـ كما تقدّم ـ ومن الواضح أنّ الأمر المفارق لابدّ أن يكون مسبوقاً بالاستعداد والقبول، وهما مختصّان بعالم المادّة الذي تتزاحم وتتنازع فيه الأضداد وتجري فيه الحركة التي يلازمها الشرّ، أمّا عالم المجرّدات فلا يوجد فيها استعداد وقبول ولا تحتاج إلى صورة ومادّة وإنّما تحتاج إلى فاعل فقط، وحيث إنّ فاعلها هو الواجب تعالى وهو أزليّ أبديّ ثابت لا يتغيّر، فيكون عالم التجرّد ثابتاً أيضاً بثبات مبدئه.

قال صدر المتألّهين: «فتأمّل يا حبيبي لتدرك أنّ الشرّ غير لاحق إلاّ لما في طباعه ما بالقوّة، وذلك لأجل المادّة الجسميّة، بسبب أنّ وجودها وجود ناقص متهيّئ لقبول الفساد والانقسام والتكثّر وحصول الأضداد والاستحالة والتجدّد في الأحوال، والانقلاب في الصور، فكلّ ما هو أكثر براءة من المادّة فهو أقلّ شروراً ووبالاً»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٦٧.

تعليقات على المتن

• **قوله تتمُّل: «أي أن يكون العدم عدماً طارئاً».**

من الواضح أنّ فقد الكمال أعمّ من أن يكون بنحو السالبة بانتفاء المحمول، أي أن تكون الذات واجدة له ثمّ يصيبها الشرّ فتفقد ما لها من الكمال، ومن أن يكون بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، أي أن تكون مستعدّة لكمال ويمنع المانع من فعليّة ذلك الكمال.

وبهذا يتّضح أنّ المراد من العدم الطارئ هو ما يقابل العدم اللاّزم بقرينة المقابلة لا خصوص ما عَرَض بعد الوجود، كما يوهم المعنى اللغوي للطريان.

وبهذا يتّضح: «أنّ الشرور التي تلحق الموادّ على وجهين، لأنّها إمّا أن تلحقها لأوّل أمر يعرضها في أوّل الكون، وإمّا لأمر يطرأ عليها بعد التكوّن.

فالقسم الأوّل: كما تتمكن في أوّل وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاصّ للكمال الذي هيئته المادّة بشرّ يقابله ويوازيه، كالمادّة التي تتكوّن منها صورة إنسان أو فرس أو نبات، أو عَرَض لها من الهيئات ما جعلها أسوأ مزاجاً وأقلّ اعتدالاً وأعصى جوهراً من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل. فلم يقبل التقويم الأحسن والتشكيل الأتمّ والتخطيط الأليق، فشوّهت الخلقة بسببها، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية، لا لأنّ الفاعل المعطي قد قصّر وما أجاد في ما أراد، بل لأنّ المنفعل لم يقبل.

وأمّا القسم الآخر، فهو أحد أمرين:

إمّا مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمّله، وإمّا مضادّ وأصل مبطل للكمال ممحق. مثال الأوّل: وقوع سحب كثيرة متراكمة أو إظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ إلى النضج وتنال الكمال. ومثال الثاني: حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتّى يفسد

استعداده الخاصّ وما يتبعه من الصورة الكماليّة»[١].

• قوله ﷺ: **«لا لازماً لذاتها، كالأعدام والنقائص اللاّزمة للماهيّات الإمكانيّة».**

ذكرنا سابقاً أنّ للشرّ اصطلاحين:

الأوّل: الشرّ المصطلح، وهو عدم كمال من شأن موضوعه وجدان ذلك الكمال.

الثاني: الشرّ بالمعنى الأعمّ، وهو الذي يصدق على كلّ ما له ماهيّة، لأنّه سيكون محدوداً، والحدّ أمرٌ عدميّ، فيكون شرّاً.

قال في القبسات: «والممكن الوجود بذاته، لا يتصحّح أن يكون خيراً بذاته، لأنّ ذاته بذاتها لا يجب لها الوجود، فذاته بذاتها تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما، فليس بريئاً من حيث نفس ذاته ومن جميع جهاته، من الشرّ والنقص، فإذن ليس الخير المحض إلاّ الواجب الوجود لذاته»[٢].

وقال صدر المتألّهين: «فكلّ ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء من المعلولات خيراً محضاً من كلّ جهة، بل فيه شوبُ شرّية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريّته إلى حدّ ولا يكون فوقه غاية.

وللشرّ معنى آخر هو المصطلح عليه، وهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي تخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه..»[٣].

• قوله ﷺ: **«الثابت بثبات مبدئها».**

وصف مشعر بالعلّية، للإشارة إلى أنّ المجرّد مكتفٍ بالفاعل، لا يحتاج إلى

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص٤٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٣٠ .

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٥٨ .

شيء آخر، فالفاعل علّة تامّة له، وهو هنا الواجب بالذات أو ما ينتهي إلى الواجب تعالى، وحيث إنّ الواجب تعالى ثابت أزليّ أبديّ، فالمجرّدات ثابتة أيضاً بثبات فاعلها ومبدئها، فلا سبيل للعدم إليها .

• قوله ﷺ: «وهي موجودة لها في بدء وجودها».

الواو حاليّة، والجملة تعليل لعدم عروض الأعدام المنافية لكمالاتها، وحاصل هذا التعليل هو أنّ السبب في عدم إمكان عروض العدم لكمالات المجرّدات الثانية هو أنّ تلك الكمالات توجد بمجرّد وجود العلّة الفاعليّة وهو الواجب تعالى، كما هو الحال في كمالاتها الأوّليّة، فلا تحتاج إلى قوّة واستعداد وعدم المانع، وإذا كان الفاعل علّة تامّة لوجود المعلول فلا سبيل لعروض العدم على كمالاتها الثانية؛ إذ لا سبيل للعدم إلى الفاعل وهو الواجب تعالى.

والشرورُ مِن لوازمِ وجودِ المادّةِ القابلةِ للصورِ المختلفةِ والكمالاتِ المتنوّعةِ المتخالفةِ، غيرَ أنّها - كيفما كانتْ - مغلوبةٌ للخيراتِ، حقيرةٌ في جنبِها إذا قيستْ إليها. وذلك أنّ الأشياءَ - كما نُقل عن المعلّمِ الأوّلِ - من حيثُ الخيراتِ والشرورِ المنتسبةِ إليها على خمسةِ أقسامٍ: إمّا خيرٌ محضٌ، وإمّا شرٌّ محضٌ، وإمّا خيرُها غالبٌ، وإمّا شرُّها غالبٌ، وإمّا متساويةُ الخيرِ والشرّ.

والموجودُ من الأقسامِ الخمسةِ قسمانِ، هما:

الأوّلُ: الذي هو خيرٌ محضٌ، وهو الواجبُ تعالى، الذي يجبُ وجودُه، وله كلُّ كمالٍ وجوديٍّ، وهو كلُّ الكمالِ، ويلحقُ به المجرّداتُ التامّةُ.

والثالثُ: الذي خيرهُ غالبٌ، فإنّ العنايةَ الإلهيّةَ توجبُ وجودَه، لأنّ في تركِ الخيرِ الكثيرِ شرّاً كثيراً.

وأمّا الأقسامُ الثلاثةُ الباقيةُ، فالشرُّ المحضُ هو العدمُ المحضُ الذي هو بطلانٌ صِرْفٌ لا سبيلَ إلى وجودِه، وما شرُّه غالبٌ، وما خيرُه وشرُّه متساويانِ، تأباهُما العنايةُ الإلهيّةُ التي نظّمتْ نظامَ الوجودِ على أحسنِ ما يمكنُ وأتقنِه.

وأنتَ إذا تأمّلتَ أيَّ جزءٍ من أجزاءِ الكونِ، وجدتَه أنّه لو لم يقعْ على ما وقعَ عليه، بطُل بذلك النظامُ الكونيُّ، المرتبطُ بعضُ أطرافِه ببعضٍ، من أصلِه، وكان بذلك شرّاً غالباً في تركِه خيرٌ غالب.

وإذ تبيّنَ أنّ الشرورَ القليلةَ التي تلحقُ الأشياءَ من لوازمِ الخيراتِ الكثيرةِ التي لها، فالقصدُ والإرادةُ تتعلّقُ بالخيراتِ بالأصالةِ، وبالشرورِ اللازمةِ لها بالتبعِ وبالقصدِ الثاني.

ومن هنا يظهرُ أنّ الشرورَ داخلةٌ في القضاءِ الإلهيِّ بالقصدِ الثاني، وإن شئتَ قلتَ: بالعَرَضِ؛ نظراً إلى أنّ الشرورَ أعدام، لا يتعلّق بها قصدٌ بالذات.



إشكاليّة الشرور بلباس آخر

بعد أن انتهى البحث عن حقيقة الشرّ وثبت أنه أمرٌ عدميّ، وأنّ موطنه عالم المادّة والتزاحم، يمكن طرح هذه الإشكاليّة من زاوية أخرى، يمكن التعبير عنها بأنّها ترتبط بالهندسة الوجوديّة لهذا العالم. وهي أنّه لماذا جعل الله سبحانه نظام عالم المادّة بنحو تتزاحم فيه هذه الوجودات بحيث ينتهي الحال إلى بروز هذه الشرور، حتّى لو كانت هذه الأخيرة شروراً نسبيّة وقياسيّة وليست شروراً نفسيّة؟ ألم يكن بمقدوره سبحانه أن يصمّم هذا العالم على نحو بحيث لا تقع فيه حتّى هذه الشرور النسبيّة ؟

إذن فالشبهة لم تنقطع بعد، وما تزال الإشكاليّة قادرة على إعادة إنتاج نفسها، بإثارة أسئلة جديدة وتوليد إشكاليّات أخرى منبثقة من مقولة الشرور ذاتها.

وهذا ما أشار إليه بعض الأعلام المعاصرين بقوله: «يمكن تقرير الشبهة على النحو التالي، حتّى مع الإذعان إلى أنّ الشرور ناشئة عن الأعدام، لكن لماذا لم يخلق العالم على نحو تأخذ فيه الوجودات مكانها بدلاً من الأعدام، والكمالات بدلاً من الفقدانات؟ إذن لا يدور الإشكال حول سبب خلق الشرور، وإنّما يحوم حول السبب الذي منع من أن يُملأ الفراغ الحاصل من الأعدام بخلق الخيرات»[1].

من الواضح أنّ الأطروحة الإفلاطونيّة لا تفي بالجواب على الصياغة الجديدة التي اكتسبتها الإشكاليّة، لأنّ المشكلة هنا لا تدور حول خلق الشرور حتّى يقال إنّها عدميّة، ومن ثمّ فهي غير مخلوقة، وإنّما تكمن في الباعث إلى عدم خلق الخيرات بدلاً من هذه الشرور والأعدام. وبلغة المثال: لماذا لا

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج٥ ص٤٨ .

تكون الحياة الدائمة بديلاً للموت؟ والثروة والرفاه بديلين للفقر والحاجة؟ والقوّة بديلاً للضعف؟ والصحّة بديلاً للمرض؟ والجمال بديلاً للقبح؟ واللذائذ والأفراح بديلين للمصائب والآلام؟ وهكذا، أليس الله بقادر على كلّ شيء، وهو الحكيم الذي يخلق الأشياء على أحسن وجه وأقومه وأتقنه ؟

من هنا حاول الفكر الفلسفي أن يُجيب على هذه الإشكاليّة بطريقة أخرى، حاصلها: أنّه لا يمكن التفكيك بين عالم المادّة وبين التضادّ والتزاحم، فما دام هناك عالم مادّي فلابدّ له وأن يتّسم بالتضادّ والتزاحم. والسبب في ذلك أنّ العالم المادّي ينطوي بالضرورة على الحركة وقابليّة التكامل، فهو فاقد لشيء ثمّ يكون واجداً له، وهذا هو معنى التكامل والحركة ـ الذي هو خروج الشيء من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال ـ وعلى هذا فلا معنى لأن يتصوّر أنّ كلّ شيء فيه يبقى على ما هو عليه، بل مقتضى مادّيته أن يتحرّك صوب التكامل.

إذا كان الأمر كذلك، فمن الطبيعي أن تتزاحم الموجودات فيما بينها، فهذه تريد أن تصل إلى كمالها وتلك تريد الغاية ذاتها، حينئذ يقع التزاحم بينها. فيكون التزاحم والتضادّ من لوازم عالم المادّة وضروراته التي لا تنفكّ عنه.

على هذا فنحن بين خيارين لا ثالث لهما، إمّا أن نلتزم بعدم وجود هذا العالم حتّى لا تتحقّق فيه هذه الشرور النسبيّة والقياسيّة، وإمّا أن نلتزم بوجوده ونقبل ما يترتّب على ذلك بالضرورة.

بتعبير آخر: إنّ كلّ شيء في هذا العالم يفعل ما يقتضيه طبعه ويتحرّك على الخطّ الذي أراده الله سبحانه ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠)، وممّا تقتضيه طبيعة عالم المادّةِ التنازعُ والتزاحم، لكنّه التنازع الذي يُفضي إلى التكامل ولا يعارض فيه حقّ حقّاً في الآن نفسه. هذه الموازنة الدقيقة التي تجمع في نسيج واحد ونظام فارد بين التزاحم من جهة والتكامل وعدم

تعارض حقّ لحقّ غيره، أشار إليها المصنّف في تفسيره حيث قال: «ليس المراد بنفي التعارض ارتفاع التنازع والتزاحم من بين الأشياء في عالمنا المشهود، فإنّما هو دار التنازع والتزاحم، لا يرى فيه إلاّ نار يخمدها ماء، وماء تفنيها نار، وأرض يأكلها نبات، ونبات يأكله حيوان، ثمّ الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثمّ الأرض تأكل الجميع.

بل المراد أنّ هذه الأشياء ـ على ما بينها من الافتراس والانتهاش ـ تتعاون في تحصيل الأغراض الإلهيّة، ويتسبّب بعضها ببعض للوصول إلى مقاصدها النوعيّة. فمَثَلَها مثل القدوم والخشب فإنّهما ـ مع تنازعهما ـ يتعاونان في خدمة النجّار في صنعه الباب مثلاً، ومثل كفّتي الميزان فإنّهما ـ في تعارضهما وتصارعهما ـ يطيعان من بيده لسان الميزان لتقدير الوزن. وهذا بخلاف الباطل كوجود كلال في القدوم أو بخس في المثقال، فإنّه يعارض الغرض الحقّ ويخيب السعي، فيفسد من غير إصلاح ويضرّ من غير نفع»[1].

هكذا تنتهي هذه الإجابة إلى أنّ وجود الشرور النسبيّة والقياسيّة لا تضرّ أبداً ببديع خلق الله ونظامه الأحسن، ولا تؤثّر مطلقاً على الهندسة الوجوديّة للكون التي جاءت على أحسن صنع وأتقنه ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾ (آل عمران: ١٩١).

وهنا لابدّ أن يلتفت أنّ استحالة خلق عالم المادّة من دون تزاحم وتضادّ وشرور، لا يعني عجزاً في قدرة الواجب تعالى، وإنّما هو عجز وضعف قابليّة القابل، وهو عالم المادّة، وبهذا لا تتعلّق القدرة بها كما تقدّم في بحث القدرة.

لماذا خلق تعالى عالم المادّة؟

ولكن قد يُقال: إذا كان التزاحم والتضادّ والشرور من الخصائص الذاتيّة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١١ ص٣٣٩.

للعالم المادّي بنحو يستحيل التفكيك بينهما، إذن فلما تعلّقت الإرادة الإلهيّة بخلق هذا العالم، ألم يكن من الأولى عدم وجوده خارجاً؟

هنا تأتي الأطروحة الأرسطيّة للجواب عن هذه الإشكاليّة، وذلك بأن يُقال: إنّ عدم خلق الباري تعالى لعالم المادّة يؤدّي إلى منع خيرات كثيرة تفوق شروره، وهو خلاف الحكمة الإلهيّة والنظام الأصلح، وذلك لأنّه إذا ما قورنت الشرور التي تنشأ ملازمة لعالم المادّة وتظهر بالتوأم مع خلقه وإيجاده، فستكون قليلة إذا ما قيست إلى الخيرات التي تترتّب عليها.

ويمكن عرض هذه الإجابة من خلال استقراء أنحاء الوجودات الإمكانيّة، فإنّها ـ بحسب التحليل العقلي ـ على خمسة أقسام: ما هو خيرٌ محض، وما هو شرٌّ محض، وما يغلب خيره على شرّه، وما يغلب شرّه على خيره، وما يتساوى خيره وشرّه.

.والقسمان الأخيران لا يوجدان من قبل الله الحكيم، للزوم تقديم المرجوح على الراجح في الرابع، والترجيح بلا مرجّح في الخامس، وبهذا يكون عدم إيجاد ما كان شرّه محضاً ثابتاً بالأولويّة، فلا يبقى إلاّ القسمان الأوّل والثالث. والأوّل من قبيل الملائكة والأنبياء والأولياء الكاملين، والثالث هو سائر الموجودات التي أوجدها الله تعالى.

ومن الواضح أنّ عدم إيجاد هذا القسم من الموجودات ـ أي ما يغلب خيره على شرّه ـ للتخلّص من شرّها القليل، يلزم منه فقدان الخير الكثير، وهو باطل لأنّه تقديم للمرجوح على الراجح. ولذا قيل: «إنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل، شرٌّ كثير» وعليه يحكم العقل بلزوم إيجاد هذا القسم من الموجودات التي يغلب خيرها على شرّها، وإن خفي عنّا خيرها الكثير ولم نرَ إلاّ شرّها القليل.

قال المصنّف في تفسيره: «إنّ الأمور على خمسة أقسام: ما هو خيرٌ محض،

وما خيره أكثر من شرّه، وما يتساوى خيره وشرّه، وما شرّه أكثر من خيره، وما هو شرٌّ محض. ولا يوجد شيء من الثلاثة الأخيرة لاستلزامه الترجيح من غير مرجّح أو ترجيح المرجوح على الراجح.

ومن الواجب ـ بالنظر إلى الحكمة الإلهيّة المنبعثة عن القدرة والعلم الواجبين، والجود الذي لا يخالطه بخلٌ ـ أن يفيض ما هو الأصلح في النظام الأتمّ، وأن يوجد ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه، لأنّ في ترك الأوّل شرّاً محضاً، وفي ترك الثاني شرّاً كثيراً»[1].

المقايسة بين جواب إفلاطون وأرسطو

ممّا تقدّم اتّضح أنّ جواب إفلاطون يرتبط بمقام من البحث، وهو أنّ الشرور أمور وجوديّة أم عدميّة؟ وأنّ جواب أرسطو يرتبط بمقام آخر من البحث ـ كما عرفت ـ.

قال الداماد في القبسات: «فإذن قد تلخّص أنّ الشرّ الحقيقي بالذات هو عدم الكمال المُبتغى، ولا يصحّ استناده إلاّ إلى عدم العلّة لا غير، وهذا أصل به أبطل إفلاطون الإلهي شبهة الثنويّة في إثبات مبدأين للخيرات والشرور. وأنّ الشرّ بالعَرَض مضافاً إلى بعض ما في نظام الوجود (وهو الوجود المستلزم لانسلاخ موجود ما عن كماله بالفعل) شرّيته الطفيفة الاتّفاقيّة ـ بالإضافة إلى أُشيخاص جزئيّة أو أُويقات يسيرة ـ من لوازم خيريّته العظيمة الثابتة المستمرّة بالقياس إلى نظام الكلّ وبالإضافة إلى أكثر ما في النظام على الاتّصال والاطّراد. وهذا أصل عليه فرّع أرسطوطاليس المعلّم دخول الشرور في القضاء الإلهي بالعَرَض، واستنادها إلى إرادة الخيّر بالذات الجواد الحقّ الباسط يديه بإفاضة الخيرات وإنزال البركات، لا بالقصد الأوّل، على التطفّل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٣ ص١٨٨ .

والاستطراد»[1].

وبناءً على ذلك فما ذكره السبزواري من أنّهما جوابان عن مقام واحد، إلاّ أنّ أحدهما أعذب من الآخر، غير تامّ. قال في تعليقاته على الشواهد الربوبيّة: «وأمّا كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهي فهي أنّه بالعرض، ومعنى بالعرض فيه مشربان أحدهما عذب وحلو، والآخر أعذب وأحلى»، ثمّ أضاف: «فالأعذب هو مشرب إفلاطون، والعذب هو مشرب أرسطو طاليس»[2].

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «وذلك أنّ الأشياء ـ كما نقل عن المعلّم الأوّل ـ من حيث الخيرات والشرور المنتسبة إليها ـ على خمسة أقسام».

قال المحقّق الداماد: «فإذا اعتبرت الشرّية الإضافيّة بالعَرَض، بحسب القياس إلى شخصيّات الآحاد بخصوصيّاتها، فاعلمن أنّ الأشياء بحسب اعتبار وجود الشرّ بالعَرَض وعدمه، تنقسم بالقسمة العقليّة إلى:

• أمور يتبرّأ وجودها من كلّ وجه عن استيجاب الشرّ والخلل والفساد مطلقاً.

• وأمور لا يتعرّى وجودها عن ذلك رأساً، ولا يمكن أن توجد تامّة الكمال تاميّتها المُبتغاة منها، إلاّ ويلزمها أن تكون في الوجود بحيث يعرض منها شرّ ما، بالقياس إلى بعض الأشياء عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحرّكات ومصاكّاتها.

• وأمور شرّيّة على الإطلاق، تكون شرّيتها بالعَرَض في الوجود بالقياس إلى كلّ شيء، حتّى يكون يستضرّ بوجودها أيّ شيء كان، ولا ينتفع به شيء

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص٤٣٤.

(٢) الشواهد الربوبيّة، التعليقات، مصدر سابق: ص٥٩٧.

من الأشياء أصلاً، وإنّما تكون خيريّتها بحسب وجودها في أنفسها، لا بالإضافة إلى شيء ممّا في نظام الكلّ غيرها.

ثمّ إنّ القسم الثاني ينقسم إلى:

• ما تغلب فيه الشرّية الإضافيّة على الخيريّة الإضافيّة.

• ما تتساويان.

• ما تغلب فيه الخيريّة الإضافيّة بالنسبة إلى أكثر الأشياء، وتكون شرّيته الإضافيّة طفيفة، بالقياس إلى بعض أجزاء النظام، عند الاجتماعات والاصطكاكات في الأقلّ الأندر. فهذه خمسة أقسام»[1].

• قوله ﷺ: «الذي هو خير محض، وهو الواجب تعالى».

قال في القبسات: «وبالجملة الخير المطلق هو ما يتشوّقه كلّ شيء ويتمّ به وجود كلّ شيء. والقيّوم الواجب ـ جلّ ذكره ـ وجود محض ونور محض وكمال محض وبهاء محض، وهو تامّ من كلّ جهة وفوق التمام، يعشقه ويتشوّقه كلّ ممكن الذات بطباع إمكانه، ويعبده ويخضع له كلّ معلول الحقيقة بقوام معلوليّته، فهو عزّ سلطانه ـ الخير المحض على الإطلاق».

ثمّ قال: «وقد يُقال أيضاً «خير» لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء، والموجود الحقّ الواجب بذاته يجب أن يكون لذاته هو الفيّاض المفيد لكلّ حقيقة ولكلّ كمال حقيقة، ومنه ينبجس ويفيض كلّ ذات وكلّ تمام ذات، وكلّ وجود وكلّ كمال وجود. فهو سبحانه ـ من هذه الجهة ـ أيضاً خير محض، لا يدخله نقص ولا يشوبه شرّ، ولا شيء غيره يصحّ أن يكون خيراً محضاً ولا خيراً مطلقاً ـ من هذه الجهة أيضاً ـ فليُستيقن»[2].

• قوله ﷺ: «ويلحق به المجرّدات التامّة».

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٣٠.

«الجواهر العقليّة من الموجودات هي التي لا يكون فيها أمرٌ ما بالقوّة، ولا تصحّ فيها شرّية ما بالإضافة، إذ لا تزاحِم موجوداً ما من الموجودات، ولا يستضرّ بوجودها شيء من الأشياء أصلاً، وإذ كانت كذلك فهي واجبة الفيضان عن الجود المحض الإلهي الذي هو مبدأ وجوب إفاضة الوجود الخيري الصواب على الإطلاق»(١).

• قوله: «والثالث: الذي خيره غالب فإنّ العناية الإلهيّة توجب وجوده».

هذا القسم من الموجودات فهو «أيضاً من خيرات نظام الوجود إذ ما خيره غالبٌ فهو خير بتّة، فلا محالة يجب فيضانه عن الجود المحض والعناية الأولى.

فإنّ في أن لا يوجد خير كثيرٌ ولا يُؤتى به تحرّزاً من شرّ قليل، شرّاً كثيراً بالضرورة الفطريّة، وذلك مثل خلق النار، فإنّها لا يمكن أن تكون على فضيلتها التامّة العظيمة المنفعة المتوخّاة في تتميم نظم الوجود وتقويم قوام الأمزجة واستتمام حِكم ومصالح لا يُحاط بها ولا يُحصى، إلاّ وهي بحيث إذا ما اتّفق لها لقاء أبدان حيوانيّة، آذتها بلهبها وزفيرها، وآلمتها بوقودها وسعيرها.

فهذان القسمان واجب صدورهما عن الجواد الحقّ الذي هو بذاته فاعل كلّ وجود وواهب كلّ كمال ومفيض كلّ خير. فلو انحصر الفايض عنه في النمط الأوّل، ولم يصدر عنه هذا النمط الأخير، كان في الرحمة الواسعة الإلهيّة إخلال بالواجب، وإمساك عن الجود، وإهمال لأحد قسمي الخير المنطوي على الخيرات الكثيرة والبركات العظيمة»(١).

• قوله ﷺ: «إنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني، وإن شئت قلت: بالعَرَض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام، لا يتعلّق بها قصد بالذات».

---

(١) المصدر نفسه: ص٤٣٣ .

قد يُقال: إنّ الظاهر من هذا المقطع أنّ هناك تهافتاً بين الصدر والذيل، فقوله: «إنّ الشرور داخلة في القضاء الإلهي بالقصد الثاني» يبتني على أنّ شرور هذا العالم أقلّ من خيراته، وهذا ما أثبته من خلال الاستناد إلى ما ثبت من عنايته تعالى. فيكون حاصل جواب أرسطو هو القول بوجوديّة بعض الشرور، غير أنّها ليست مقصودة بالأصالة وبالذات، وإنّما هي مقصودة بالتبع وبالقصد الثاني. ولعلّ هذا المستفاد من قوله في الفصل الرابع من هذه المرحلة حيث قال: «إنّ الشرور الموجودة في العالم على ما سيتّضح ـ ليست إلاّ أموراً فيها خير كثير وشرّ قليل، ودخول شرّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير، فالشرّ مقصود بالقصد الثاني ولم يتعلّق القصد الأوّل إلاّ بالخير»[1].

ومن الواضح أنّ هذا يتهافت مع قوله: «وإن شئت قلت: بالعَرَض، نظراً إلى أنّ الشرور أعدام» الذي يبتني على انحصار الشرّ في الأعدام، وأن لا مصداق وجوديّ له وإن كان خيره غالباً على شرّه. وعليه فلا يصحّ أن يُقال عنها أنّها «لا يتعلّق بها قصد بالذات» فقط كما ذكرتْ، وإنّما لابدّ أيضاً من إضافة «ولا بالتبع» لأنّ العدم ليس بشي حتّى يتعلّق به قصد ولو كان بالتبع، فتدبّر.

خلاصة الفصل الثامن عشر

١ ـ عقد المصنّف هذا الفصل للإجابة على إشكاليّة وجود الشرور في هذا العالم، وكيفيّة المؤاءمة بين الشرور وبين مقولة النظام الأحسن والعناية الإلهيّة بالخلق.

٢ ـ الخير والشرّ متقابلان تقابل الملكة وعدمها، فالخير أمرٌ وجوديّ والشرّ أمرٌ عدميّ، بالبرهان المتقدّم.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٣٠٣.

٣ ـ لمّا ثبت أنّ الشرّ أمر عدميّ، فكلّ موجود يوصف بالشرّية، فهو في الحقيقة شرّ بالعرض لا بالذات كالسيف والعقرب والحيّة والزلازل.

٤ ـ ذكر المحقّق الدواني نقضاً على القاعدة القائلة بأنّ الشرّ عدم، وحاصله هو أنّ قولكم بأنّ الشرّ عدم، منقوض بالألم الذي هو شرّ مع كونه أمراً وجوديّاً.

٥ ـ أجاب صدر المتألّهين على هذا النقض أنّ الشرّ ليس أمراً وجوديّاً، وإنّما هو أمرٌ عدميّ وهو عين تفرّق الاتّصال، الذي تعلمه النفس بعلم حضوريّ، لأنّ الأمر العدمي له نحو من الثبوت، لأنّه عدم ملكه لا عدم مطلق.

٦ ـ تبيّن أنّ موطن الشرّ هو عالم المادّة الذي تتزاحم وتتنازع فيه الأسباب، أمّا عالم المجرّدات التامّة فلا يوجد فيها مجال للشرّ إذ لا سبيل للعدم إلى ذاتها أو إلى شيء من كمالاتها؛ لعدم وجود القبول والاستعداد فيها.

ولا يخفى أنّ المراد بكون الشرّ أمراً عدميّاً هو العدم المفارق المسبوق بالاستعداد والقبول، لا العدم اللازم لوجود الشيء كما في الماهيّات فإنّها حدود عدميّة لازمة للموجودات الإمكانيّة، وبهذا يتبيّن أنّ عالم المادّة ملازم لوجود الشرّ لملازمة التزاحم والتضادّ بين موجوداته، ويستحيل إيجاد عالم مادّي من دون تزاحم وتضادّ، وهذا لا يعني عجزاً في الفاعل وإنّما لضعف القابل.

٧ ـ السبب في خلق الباري تعالى لعالم المادّة مع ما فيه من الشرور هو لأنّ في تركه تركاً لخيرات كثيرة، وهو خلاف الحكمة الإلهيّة وخلاف النظام الأصلح.

٨ ـ اتّضح أنّ القصد والإرادة الإلهيّة تتعلّق بالخيرات بالأصالة وبالشرور اللازمة لها بالتبع وبالقصد الثاني.

الفصل التاسع عشر

في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلْقة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد اتّضحَ بالأبحاثِ السابقةِ أنّ للوجودِ الإمكانيِّ - وهو فعلُه تعالى - انقساماتٍ؛ منها: انقسامُه إلى ماديٍّ ومجرّدٍ. وانقسامُ المجرّدِ إلى مجرّدٍ عقليٍّ ومجرّدٍ مثاليٍّ.

وأشرْنا هناكَ إلى أنّ عوالمَ الوجودِ الكلّيةِ ثلاثةٌ: عالمُ التجرّدِ التامّ العقليّ، وعالمُ المثالِ، وعالمُ المادّةِ والماديّاتِ.

فالعالمُ العقليُّ، مجرّدٌ تامٌّ ذاتاً وفعلاً عن المادّةِ وآثارِها.

وعالمُ المثالِ مجرّدٌ عن المادّةِ دونَ آثارِها، منَ الأشكالِ والأبعادِ والأوضاعِ وغيرِها. ففي هذا العالمِ أشباحٌ متمثّلةٌ في صفةِ الأجسامِ التي في عالمِ المادّةِ والطبيعةِ، في نظامٍ شبيهٍ بنظامِها الذي في عالمِ المادّةِ. وإنّما الفرقُ بينَه وبينَ النظامِ الماديِّ أنّ تعقُّبَ بعضِ المثاليّاتِ لبعضٍ بالترتُّبِ الوجوديِّ لا بتغيُّرِ صورةٍ أو حالٍ إلى صورةٍ أو حالٍ أخرى، بالخروجِ منَ القوّةِ إلى الفعلِ بالحركةِ، كما هو الحالُ في عالمِ المادّةِ. فحالُ الصورِ المثاليّةِ - في ما ذكرناهُ من ترتُّبِ بعضِها على بعضٍ - حالُ صورةِ الحركةِ والتغيُّرِ في الخيالِ، والعلمُ مجرّدٌ مطلقاً، فالمتخيّلُ من الحركةِ علمٌ بالحركةِ لا حركةٌ في العلمِ، وعلمٌ بالتغيّرِ لا تغيّرٌ في العلمِ.

وعالمُ المادّةِ لا يخلو ما فيه مِن الموجوداتِ مِن تعلُّقٍ ما بالمادّةِ، وتستوعبُه الحركةُ والتغيّرُ - جوهريّةً كانت أو عَرَضيّةً -.

وإذ كانَ الوجودُ بحقيقتِه الأصيلةِ حقيقةً مشكّكةً ذاتَ مراتبَ مختلفةٍ في الشدّةِ والضعفِ والشرفِ والخسّةِ، تتقوّمُ كلُّ مرتبةٍ منها بما فوقَها، وتتوقّفُ عليها بهُويّتها - يُستنتجُ من ذلك:

أوّلاً: إنّ العوالمَ الثلاثةَ مترتّبةٌ وجوداً بالسبقِ واللّحوقِ، فعالمُ العقلِ قبلَ عالمِ المثالِ، وعالمُ المثالِ قبلَ عالمِ المادّةِ، وجوداً. وذلك لأنّ الفعليّةَ المحضةَ ـ التي لا تشوبُها قوّةٌ ولا يخالطُها استعدادٌ ـ أقوى وأشدُّ وجوداً ممّا هو بالقوّةِ محضاً، كالهيولى الأولى، أو تشوبُه القوّةُ ويخالطهُ الاستعدادُ، كالطبائعِ المادّيةِ. فعالمَا العقلِ والمثالِ يسبقانِ عالمَ المادّةِ.

ثمّ العقلُ المفارقُ أقلُّ حدوداً وأوسعُ وجوداً وأبسطُ ذاتاً من المثالِ ـ الذي تصاحبُه آثارُ المادّةِ وإن خلا عنِ المادّةِ ـ ومِن المعلومِ أنّ الوجودَ كلّما كانَ أقلَّ حدوداً وأوسعَ وأبسطَ، كانتْ مرتبتُه مِن حقيقةِ الوجودِ المشكّكةِ أقدمَ وأسبقَ وأعلى، ومِن أعلى المراتبِ ـ التي هي مبدأُ الكلِّ ـ أقربَ، فعالمُ العقلِ أقدمُ وأسبقُ وجوداً مِن عالمِ المثالِ.

وثانياً: إنّ الترتيبَ المذكورَ بين العوالمِ الثلاثةِ، ترتيبٌ عليٌّ، لمكانِ السبقِ والتوقّفِ الذي بينَها، فعالمُ العقلِ علّةٌ لعالمِ المثالِ، وعالمُ المثالِ علّةٌ مُفيضةٌ لعالمِ المادّةِ.

وثالثاً: إنّ العوالمَ متطابقةٌ متوافقةٌ نظاماً بما يليقُ بكلٍّ منها وجوداً، وذلك لما تقدّمَ أنّ كلَّ علّةٍ مشتملةٌ على كمالِ معلولِها بنحوٍ أعلى وأشرفَ. ففي عالمِ المثالِ نظامٌ مثاليٌّ يضاهي نظامَ عالمِ المادّةِ، وهو أشرفُ منه. وفي عالمِ العقلِ ما يطابقُ نظامَ المثال، لكنّه موجودٌ بنحوٍ أبسطَ وأشرفَ وأجلَّ منه، ويطابقُه النظامُ الربّانيُّ، الذي في العلم الربوبيّ.

ورابعاً: إنّه ما مِن موجودٍ ـ ممكنٍ، ماديٍّ أو مجرّدٍ، علويٍّ أو سفليٍّ ـ إلاّ وهو آيةٌ للواجبِ تعالى مِن جميعِ الوجوهِ، يحكي بما عندَه مِن الكمالِ الوجوديِّ كمالَ الواجبِ تعالى.

بعد الانتهاء من الأبحاث السابقة المرتبطة بذات الواجب تعالى وبيان صفاته، انتقل المصنّف إلى بيان فعله تعالى وانقساماته، أي عالم الإمكان.

وقد تقدّم الكلام في أوائل الكتاب أنّ فعله تعالى ينقسم إلى أقسام متعدّدة كالانقسام إلى مادّي ومجرّد، وإلى جوهر وعرض، وإلى خارجيّ وذهنيّ، وإلى كلّي وجزئيّ، وإلى كثير وواحد، وإلى ثابت ومتغيّر.

وفي هذا الفصل يرمي المصنّف إلى بسط الكلام والاستدلال على انقسام فعله تعالى إلى مادّي ومجرّد، وانقسام المجرّد إلى مجرّد عقلي ومجرّد مثالي.

ومن الجدّير بالذّكر أنّ هذا التقسيم تقدّم الكلام عنه في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، واستدلّ المصنّف على وجود هذه العوالم من خلال بيان مراتب العلم الحصولي. فمن خلال الإحساس نكتشف وجود عالم المادّة، ومن خلال التخيّل أو الصورة المتخيّلة المجرّدة عن المادّة دون آثارها يثبت أنّ هنالك عالماً مجرّداً عن المادّة دون آثارها يُطلق عليه عالم المثال، ومن خلال التعقّل ـ الصورة المعقولة المجرّدة عن المادّة وآثارها ـ يهدينا إلى وجود عالم العقل.

وقبل الولوج في الاستدلال على هذه العوالم الكلّية ينبغي بيان المراد من العالم ومن الكلّية.

المراد من العالم

يُطلق العالم تارةً ويُراد به اسم الآلة، أي ما يعلم به، ومن الواضح أنّ هذا الإطلاق يصدق على الوجود الإمكاني، فيُقال: إنّه عالم أو ذو عوالم، لكون الوجود الإمكاني علامة على وجوده تعالى، ولا يصحّ إطلاق العالم بهذا المعنى على الوجود الواجبي للباري تعالى، فلا نقول العالم الربوبي؛ لأنّ تلك المرتبة الوجوديّة ليست علامة وآية لشيء آخر، فليست هي ما يعلم بها شيء آخر كما هو واضح.

ويُطلق أخرى ويُراد به ما يشغل مرتبة من مراتب الوجود الكلّية التي تكون محاطة لما فوقها، ومحيطة لما دونها.

وهذا الإطلاق للفظ العالم يصدق على العالم الربوبي؛ لأنّه يشغل مرتبة من مراتب الوجود الكلّية وهي المرتبة الواجبيّة الغنيّة بالذات المحيطة لما دونها، وإن لم تكن محاطة لما فوقها، وعلى هذا يطلق لفظ العالم على عالم اللاهوت أو العالم الألوهي أو العالم الربوبي أو العالم الإلهي.

المراد من الكلّية

الكلّية في المقام يُراد بها الإحاطة والسّعة الوجوديّة، فإنّ سعة كلّ عالم من العوالم باشتماله على وجودات كثيرة مختلفة، كلّ نوع منها عالم جزئي.

إذن المراد بالكلّية هي السّعة الوجوديّة لا الكلّية المنطقيّة التي هي صفة العلم أي ما ينطبق على كثيرين أو بمعنى الثابت الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي.

الأقوال في عدد العوالم

هنالك أقوال متعدِّدة مختلفة في عدد العوالم، ومن أهمّ هذه الأقوال:

القول الأوّل: إنّ عدد العوالم اثنان فقط، وهما العالم الربوبي وعالم المادّة، ولا يوجد بينهما أيّ عالم آخر، وهو الاتّجاه العام عند المتكلّمين.

القول الثاني: عدد العوالم ثلاثة، وهي العالم الربوبي وعالم العقل وعالم المادّة، وهو قول المشاء.

القول الثالث: عدد العوالم أربعة؛ وهي العالم الربوبي، وعالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة، وهو قول المدرسة الإشراقيّة وتبعتها مدرسة الحكمة المتعالية، وهو ما يذهب إليه المصنّف أيضاً .

استدلال المصنّف على وجود العوالم الثلاثة

تقدّم الاستدلال على هذه العوالم في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة حيث قسّم الإدراك إلى أقسام ثلاثة وهي الإحساس والتخيّل والتعقّل، فحيث إنّ الإحساس مشروط بحضور المادّة، فيثبت أنّ هناك عالماً مادّياً، ومن خلال التخيّل أو الصورة المتخيّلة المجرّدة عن المادّة دون آثارها يثبت أنّ هنالك عالماً مجرّداً عن المادّة دون آثارها يطلق عليه عالم المثال، ومن خلال التعقّل (الصورة المعقولة المجرّدة عن المادّة وآثارها) يكشف لنا عن وجود عالم العقل.

قال صدر المتألّهين: «يستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحيّ مقداريّ، كما يستدلّ بإدراك ذاتها والحقائق العقليّة على وجود عالم عقليّ خارج عن القسمين عالٍ على الإقليمين، لأنّا ندرك ما شاهدناه مرّة من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أوّلاً من المقدار والشكل والوضع، به ينتصب عند المدرك وبه يتمثّل بين يديه بخصوصه، وله وجود البتّة وليس في هذا العالم بالفرض، فوجوده في عالم آخر»[1].

خصائص العوالم الثلاثة

لا يخفى أنّ أهمّ خصائص هذه العوالم هي أنّ العالم العقلي مجرّد عن المادّة وآثارها، أمّا عالم المثال فهو مجرّد عن المادّة دون آثارها.

والمقصود من وجود آثار المادّة في عالم المثال هو وجود بعض الآثار لا جميع آثار المادّة، وذلك لأنّ الآثار المادّية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الآثار المختصّة بعالم المادّة من قبيل الحركة والقوّة والاستعداد والتغيّر، ومن الواضح أنّ هذه الآثار غير موجودة في عالم المثال.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٠.

القسم الثاني: الآثار غير المختصّة بعالم المادّة، فهذه الآثار يمكن أن توجد في عالم المادّة وعالم المثال، من قبيل الطول والعرض والكيف والوضع و...

ففي عالم المثال أشباح متمثّلة بصفة الأجسام، أي ظلّ وخيال عالم المادّة، ولذا سمّي بعالم الأظلّة، وهذه الأشباح في عالم المثال منتظمة بنظام يشبه نظام عالم المادّة، لكن مع فرق وهو أنّ توالي الصور وتعاقبها في الموجودات المادّية تقع بتبع الحركة والخروج من القوّة إلى الفعل، وهذا بخلاف الموجودات في عالم المثال، فإنّ توالي الصور لا يتمّ بتبدّل صورة إلى أخرى ـ كما في الموجودات المادّيّة ـ لأنّ الموجودات المثاليّة وجودات مجرّدة ثابتة لا تغيّر فيها ولا حركة، وعلى هذا يكون تبدّل الصور فيها على شكل توالٍ وتعاقب وترتّب وجوديّ بعضها على بعض، من قبيل العلم بالحركة، فهو علم بالتغيّر لا تغيّر المعلوم وإلاّ لكان منافياً للتجرّد، فرؤية صورة مثاليّة ثمّ صورة أخرى وهكذا، لا يعني وقوع التغيّر في تلك الصورة السابقة أو أنّها تبدّلت إلى صورة أخرى، وإنّما هو تعقّبها وتواليها بعضها على بعض.

إذن تبدّل الصور المثاليّة لا يعني الانقلاب من حال إلى حال أخرى، والخروج من القوّة إلى الفعل من طريق الحركة، وإنّما تتعاقب الصور المثالية بواسطة الترتّب الوجودي الثابت.

أمّا عالم المادّة بجواهره وأعراضه، فهو غير مجرّد عن المادّة ولا عن أعراضها، وإلاّ لم يصدق عليه عالم المادّة.

ومن الجدير بالذّكر أنّ المادّة لا تخلو عن أحد الأقسام التالية:

١ ـ الهيولى وهي نفس المادّة.

٢ ـ الصور المنطبعة في المادّة، سواء كانت صوراً جسميّة أم صوراً نوعيّة.

٣ ـ الأعراض أي آثار الصور النوعيّة وهي حالّة في المادّة.

٤ ـ النفوس المجرّدة عن المادّة ذاتاً والمتعلّقة بها فعلاً.

النتائج المتحصّلة

بعد الفراغ من إثبات العوالم، هنالك عدّة من النتائج التي أشار إليها المصنّف وهي:

أوّلاً: إنّ بين العوالم المتقدّمة ترتّباً وجودياً

أي أنّ بينها تقدّماً وتأخّراً حقيقيّاً، وقد استدلّ المصنّف على ذلك من خلال بيان مقدّمة، وهي أنّ الوجود حقيقة مشكّكة بالتشكيك الخاصّي الذي من أهمّ خصائصه أنّ الأعلى مقوّم وجوداً للأدنى، وأنّ الأدنى متقوّم بالأعلى، وهذا التقوّم وجودي بناءً على أصالة الوجود لا تقوّم ماهويّ، إذ لا معنى للتقوّم الماهوي على أصالة الوجود، كما تقدّم الكلام عنه في الفصول المتقدّمة.

ثانياً: إنّ بين العوالم تقدّماً عِليّاً

أي أنّ بعضها علّة للبعض الآخر؛ لأنّ من خصائص التشكيك الخاصّي أن يكون بين المراتب الوجوديّة الطوليّة علّية ومعلوليّة، فالمتقدّم علّة للمتأخّر.

لكن السؤال: أيّ من العوالم علّة وأيّ منها معلول؟

فنقول: إنّ عالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم المثال علّه لعالم المادّة، وقد استدلّ المصنّف لذلك بدليلين:

الدليل الأوّل: قاعدة إمكان الأشرف. سيأتي الحديث عن قاعدة إمكان الأشرف في الفصل العشرين، وحاصلها أنّ الأشرف في الوجود يكون علّة للأقلّ شرافة، وعلى هذا الأساس، فحيث إنّ عالم العقل أشرف وجوداً من عالم المثال، لأنّه ـ أي عالم العقل ـ أقلّ حدوداً من عالم المثال؛ لعدم وجود آثار المادّة التي هي مثار الحدود والتغيّر، مضافاً إلى أنّ عالم العقل أوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من عالم المثال الذي فيه آثار المادّة، فعلى هذا يكون عالم العقل

أشرف وجوداً من عالم المثال، وإذا كان أشرف وجوداً يكون علّة للأدنى منه وهو عالم المثال.

وعلى هذا فإنّ الأخسّ وجوداً لا يتحقّق ما لم يتحقّق الأشرف منه، فلا يوجد عالم المثال ما لم يوجد عالم العقل، وهكذا بالنسبة لعالم المادّة بالقياس إلى عالم المثال، فلا يوجد عالم المادّة ما لم يوجد عالم المثال.

الدليل الثاني: قانون السنخيّة. إنّ السنخيّة بين العلّة والمعلول تقتضي كون كلّ مرتبة معلولة لسابقتها وعلّة للاحقتها.

وحيث إنّ عالم العقل يسانخ العالم الربوبي؛ لأنّ عالم العقل أقوى وجوداً وأبسط وأقلّ حدوداً من عالم المثال، فيكون هو الأقرب للعالم الربوبي، إذ كلّما اقترب الوجود من العالم الربوبي يكون أبسط وأقلّ حدوداً؛ لأنّ عالم المثال فيه حدّان، حدّ مرتبط بالمرتبة الوجوديّة وهو الحدّ الماهوي، والحدّ الآخر ناشئ من آثار المادّة من الطول والعرض.. أمّا عالم العقل ففيه حدّ واحد وهو الحدّ الماهوي؛ لذا يكون أبسط من عالم المثال؛ لأنّ عالم المثال أبعد من عالم العقل بالقياس إلى العالم الربوبي، فيكون أضعف وجوداً. وعلى هذا فبناءً على كون حقيقة الوجود مشكّكة بالتشكيك الخاصّي الذي من مميّزاته أنّ الأقوى وجوداً يكون علّة للأضعف، يتّضح أيضاً أنّ عالم المثال علّة لعالم المادّة لأشرفيّة وأقوائيّة عالم المثال بالنسبة لعالم المادّة.

ثالثاً: إنّ العوالم الثلاثة متطابقة نظاماً

وهذا واضح بناءً على أنّ العلّة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فما في عالم المثال من نظام مثاليّ يطابق النظام المادّي، لكن بنحو أشرف من العالم المادّي، وكذلك ما في عالم العقل مطابق لما في عالم المثال بنحو أشرف من عالم المثال، وكذلك ما في العالم الربوبي مطابق ما في عالم العقل بنحو أشرف من عالم العقل.

رابعاً: ما من موجود إمكاني إلاّ وهو آية للواجب تعالى

في ضوء ما تقدّم يتّضح أنّ كلّ موجود إمكانيّ سواء كان ماديّاً أم مجرّداً ـ مثاليّاً أو عقليّاً ـ إلاّ وهو آية وعلامة من جميع وجوهه، للواجب تعالى؛ لأنّ كلّ موجود إمكانيّ، فهو معلول للواجب تعالى من جميع وجوهه وحيثيّاته، فيكون حاكياً بجميع وجوهه لعلّته ولكمال علّته، إذ لو وجدت حيثيّة من الموجود المعلول ليست علامة على الواجب تعالى، لكانت تلك الحيثيّة غنيّة عن الواجب تعالى، وهو خلاف ما تقدّم من أنّه لا يوجد في دار الوجود غنيّ بالذات إلا هو تعالى.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «قد اتّضح من الأبحاث السابقة».

أي في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، والفصل السابع عشر من هذه المرحلة.

• قوله ﷺ: «فالعالم العقلي مجرّد تامّ ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها».

قال التهانوي في موسوعته: «العقل موجود مجرّد ممكن ليس جسماً ولا حالاً فيه ولا جزءاً منه، بل هو جوهر مجرّد في ذاته، مستغنٍ في فاعليّته عن آلات جسمانيّة. وبعبارة أخرى: هو الجوهر المجرّد في ذاته وفعله، أي لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً، ولا يتوقّف أفعاله على تعلّقه بجسم. وبعبارة ثالثة: فهو جوهر مجرّد غير متعلّق بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف وإن كان متعلّقاً بالجسم على سبيل التأثير. فبقيد الجوهر خرج العَرَض، وبقيد المجرّد خرج الهيولى والصورة والجسم، وبالقيد الأخير خرج النفس الناطقة»[1].

وقال صدر المتألّهين في شرحه لأصول الكافي «العقل، هو الموجود الذي

---

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق: مادّة «عقل»، ج٢ ص١١٩٤.

لا تعلّق له بشيء إلاّ بمبدعه، وهو الله القيّوم، فلا تعلّق له بموضوع كالعَرَض، ولا بمادّة كالصورة، ولا ببدن كالنفس، وليس له كمال بالقوّة، ولا في ذاته جهة من جهات العدم والإمكان والقصور إلاّ ما صار منجبراً بوجوب وجود الحقّ تعالى. ولهذا يُقال لعالمه عالم الجبروت، وكلّه خير ونور، لا يشوبه شوب ظلمة وشرّ إلاّ ما احتجب بسطوة الضوء الأحدي والشعاع الطامس القيومي، وهو أمر الله وكلمته»[1].

وبهذا يتبيّن أنّ خصائص العقل ـ بحسب المصطلح عليه في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ـ هي:

• إنّها ليست حادثة حدوثاً زمانياً، لأنّه يستدعي مادّة، والعقل لا مادّة له.

• ليست كائنة ولا فاسدة، لأنّ ذلك يستدعي ترك صورة ولبس أخرى، ولا يتصوّر ذلك إلاّ في المركّب المشتمل على جهتي قبول وفعل.

• نوع كلّ عقل منحصر في شخصه، لأنّ التكثّر الفردي إنّما يكون بالمادّة، ولا مادّة هناك .

• ذاتها جامعة لكمالاتها الممكنة لها، بمعنى أنّ ما يمكن أن يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائماً، وما ليس حاصلاً لها غير ممكن التحقّق.

• إنّها عاقلة لذواتها.

والعقل بهذا المعنى أثبته الحكماء ـ بشكل عامّ ـ واختلف المتكلّمون فيه فقال بعضهم: لم يثبت وجوده بدليل، نعم «يمكن أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً، سواء كان ممكناً أو ممتنعاً. ومنهم من جزم امتناع وجود الجوهر المجرّد»[2]، ولذا قال بعض الأعلام: إنّ إثبات ذلك «مستلزم لإنكار كثير من ضروريّات الدّين، والأصول المقرّرة الإسلاميّة، حيث لا يظهر من

---

(١) شرح أصول الكافي، مصدر سابق: كتاب العقل والجهل، ج١ ص٢٢٧ .

(٢) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق: ج٢ ص١١٩٤ .

الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى»[1].

إلاّ أنّه‌تَتُنّ وإن لم يقبل هذه الخصائص التي أثبتتها الفلاسفة للعقول، لكنّه رضي أن تكون أكثر هذه الخصوصيّات ثابتة لأرواح النبيّ‌عَيَّالله والأئمّة الأطهار‌عليهم السلام؛ قال في مرآة العقول: «فاستمع لما يُتلى عليك من الحقّ الحقيق بالبيان، فاعلم أنّ أكثر ما أثبتوه لهذه العقول قد ثبت لأرواح النبيّ والأئمّة الأطهار‌عليهم السلام في أخبارنا المتواترة على وجه آخر. فإنّهم أثبتوا القِدم للعقل وقد ثبت التقدّم في الخلق لأرواحهم، إمّا على جميع المخلوقات أو على سائر الروحانيّين في أخبار متواترة.

وأيضاً أثبتوا لها التوسّط في الإيجاد أو الاشتراط في التأثير، وقد ثبت في الأخبار كونهم علّة غائية لجميع المخلوقات، وأنّه لولاهم لما خلق الله الأفلاك، وأثبتوا لها كونها وسائط في إفاضة العلوم والمعارف على النفوس والأرواح، وقد ثبت في الأخبار أنّ جميع العلوم والحقائق والمعارف بتوسّطهم يفيض على سائر الخلق حتّى الملائكة والأنبياء.

والحاصل أنّه ثبت بالأخبار المستفيضة أنّهم‌عليهم السلام الوسائل بين الخلق وبين الحقّ في إفاضة جميع الرحمات والعلوم والكمالات على جميع الخلق، فكلّما يكون التوسّل بهم والإذعان بفضلهم أكثر، كان فيضان الكمالات من الله تعالى أكثر».

ثمّ ختم بحثه بقوله: «فعلى قياس ما قالوا: يمكن أن يكون المراد بالعقل نور النبيّ‌عَيَّالله، الذي انشعبت منه أنوار الأئمّة‌عليهم السلام، واستنطاقه على الحقيقة أو بجعله محلاً للمعارف الغير المتناهية...»[2].

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، كتاب العقل والجهل، بسط كلام لتوضيح مرام: ج١ ص١٠١ .

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، العلاّمة المجلسي: ج١ ص٢٩. بحار الأنوار: ج١ ص١٠٣.

إلاّ أنّه قد يُقال ـ كما قيل ـ: إنّ الحكماء قد صرّحوا بأنّ المراد من العقل في اصطلاح الفلاسفة هو «المَلَك» في اصطلاح الشريعة، كما أشار إليه جملة منهم، قال الشعراني في تعليقاته على شرح أصول الكافي: «فإنّ تأثير العقل نظير تأثير الدواء في دفع المرض وتأثير الرياح في إثارة السحاب في قوله تعالى: ﴿يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا﴾ (الروم: ٤٨)، فكما أنّ الاعتقاد بتأثير هذه بإذن الله ليس كفراً، كذلك الاعتقاد بتأثير العقول بإذن الله ليس كفراً، وتأثيرهم نظير تأثير الملائكة الموكّلين، بل العقول هم الملائكة، والفرق بالاصطلاح»[١].

وهذا ما ذكره التهانوي أيضاً قال: «وفي حاشية شرح هداية الحكمة: هذا الجوهر يسمّيه الحكماء عقلاً، ويسمّيه أهل الشرع مَلَكاً»[٢].

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان يلزم من إثبات مجرّد سوى الله إنكار ضروريّات الدِّين، فإنّ تغيير الاسم من العقل إلى النور لا يغيّر من المحذور شيئاً.

قال المصنّف في حواشيه على بحار الأنوار: «إنّه ﷺ أثبت جميع خواصّ التجرّد لأنوار النبيّ والأئمّة ﷺ، ولم يتنبّه أنّه لو استحال وجود موجود مجرّد غير الله سبحانه، لم يتغيّر حكم استحالته بتغيير اسمه، وتسمية ما يسمّونه عقلاً بالنور والطينة ونحوهما»[٣].

وأمّا قوله ﷺ: «لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله» فلم يقبله كثير من محقّقي المتكلّمين، قال المازندراني في شرحه على أصول الكافي: «وقد يطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادّة في ذاته وفعله، ويقال إنّه أوّل خلق من الروحانيّين، وإنّه كثير العدد كثرة لا مثل كثرة الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد، ولا مثل كثرة الأنواع المندرجة تحت جنس واحد، لأنّ تلك الكثرة

---

(١) شرح جامع لأصول الكافي والروضة: ج١ ص٧١.

(٢) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق: ج١ ص١١٩٤.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، كتاب العقل والجهل، الحاشية رقم ١: ج١ ص١٠٤.

من توابع المادّة، والعالم القدسي منزّه عنها، بل هي مراتب وجوديّة نورانيّة بسيطة، مختلفة في الشدّة والضعف في النوريّة، متفاوتة في الكمال والقُرب إلى نور الأنوار، وبإضاءاته وإشراقاته تضيء النفس وتشرق وتبصر ما في عالم الملك والملكوت، وتعرف منافعها ومضارّها، فتطلب الأوّل وتجتنب عن الثاني، وإنّه لا بُعد في ذلك التعلّق، لأنّه إذا جاز تعلّق النفس بالبدن ـ مع المباينة بينهما في التجرّد والمادّية ـ جاز تعلّق ذلك الجوهر بالنفس مع المناسبة بينهما في التجرّد بالطريق الأولى».

من هنا قال: «والحقّ أنّ وجود ذلك الجوهر أمرٌ ممكن، دلّ عليه ظاهر كثير من الروايات»[1].

• **قوله ﷺ: «إنّ عوالم الوجود الكلّية ثلاثة».**

أشرنا إلى أنّ الاتّجاه العام في المدرسة الكلاميّة هو الاعتقاد بأنّ عالم الإمكان أحاديّ النشأة، وهو عالم المادّة، إلاّ أنّه ينقسم إلى كثيف ولطيف، وفي مقابل ذلك آمن المشهور من حكماء المدرسة المشّائية أنّ ما سوى الله تعالى ينقسم إلى نشأتين، أحدهما: عالم الماديّات، وهو عالم الأجسام بموادّها وصورها وأعراضها والنفوس المتعلّقة بها، وثانيهما: عالم المفارقات، وهو عالم العقول المجرّدة عن المادّة والمنزّهة عن آثارها وخواصّها، كالزمان والمكان وغيرهما.

إلاّ أنّ شيخ الإشراق أثبت نشأة ثالثة تتوسّط بينهما، سمّاها نشأة الأشباح المجرّدة والصور المعلّقة، وذهب إلى أنّ الإدراكات الجزئيّة تحصل ـ عند النفس ـ بمشاهدة تلك الصور. وهذا ما آمنت به الحكمة المتعالية، وهو مختار المصنّف في المتن.

أمّا المدرسة العرفانيّة، فقد آمنت أنّ نشآت عالم الإمكان أربع، فإذا

---

(١) شرح جامع لأصول الكافي والروضة: ج١ ص٧٠.

ضممنا إليها العالم الربّاني، عند ذلك تكون العوالم خمسة، وبتعبيرهم «الحضرات الإلهيّة الخمس».

قال القيصري في مقدّمة فصوص الحكم: «وأوّل الحضرات الكلّية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة. وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المُلك، وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب إلى الغيب المطلق، وعالمه عالم الأرواح الجبروتيّة والملكوتيّة، أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة. وإلى ما يكون أقرب إلى الشهادة، وعالمه عالم المثال. وإنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثالية، مناسبة لعالم الشهادة المطلقة، وصوراً عقليّة مجرّدة مناسبة للغيب المطلق.

والخامسة، الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها»[1].

• قوله ﷺ: «عالم المادّة والماديّات».

لفظ المادّه والماديّات من قبيل لفظ الفقير والمسكين، إن اجتمعا افترقا وإن افترقا اجتمعا، أي إذا قلت فقير فقط، فهو أعمّ من الفقير والمسكين، أمّا إذا قلت فقير ومسكين، فلكلّ منهما معنى خاصّ به.

وهكذا الأمر بالنسبة للمادّة والماديّات، فإن قلت مادّة وماديّات، فلكلّ منهما معنى خاصّ به وهو أنّ المادة هي الهيولى، بناءً على مبنى المشّاء أو الجسم بناءً على مبنى الإشراقيّين؛ لأنّه أبسط العناصر عندهم هو الجسم، وهو لا يتحلّل إلى مادّة أولى وصورة جسميّة، أمّا الماديّات أو المادّي فيُراد منها المنسوب إلى المادّة وهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الصورة النوعيّة المنطبعة بالمادّة.

---

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج١ ص١١١.

الثاني: الأعراض وهي الكمالات اللاّحقة للصور النوعيّة.

الثالث: النفوس وهي المجرّدة ذاتاً، والمتعلّقة بالمادّة فعلاً.

• قوله ﵀: «وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها».

تقدّم المراد من المجرّد عن المادّة دون آثارها وتبيّن أنّه ليس جميع آثار المادّة موجودة في عالم المثال وإنّما قسم منها، فلا توجد الآثار المختصّه بعالم المادّة من الحركة والتغيّر والاستعداد والقوّة، فعبارة «دون آثارها» هي جمع مضاف ظاهر في نفي العموم لا عموم النفي.

• قوله ﵀: «أشباح متمثّلة».

للشبح اصطلاحان:

الاصطلاح الأوّل: يُراد به المعنى الذي تقدّم الحديث عنه في بحث الوجود الذهني ونظريّة الأشباح التي ترجع إلى الإبهام، وبالتالي إلى السفسطة، فعند النظر إلى الشيء من بعيد يكون بنحو الإبهام، وهذا المعنى غير مُراد في المقام.

الاصطلاح الثاني: يُراد به ظلّ الشيء، فشبح الشيء يعني ظلّه، ومن الواضح أنّ ظلّ الشيء له شكل وحجم ذلك الشيء، لكن ليس بالضرورة أن يوجد توافق تامّ بين الظلّ وذي الظلّ. فصفات الأجسام من الطول والعرض... التي في عالم المادّة موجودة في عالم المثال، لكن بنظام شبيه لنظامها أي ظلّه لا عينه، وإنّما هو هو، وهو غيره؛ لأنّ نشأة المثال غير نشأة المادّة.

• قوله ﵀: «بتغيّر صورة إلى صورة أو حال أخرى».

إنّ الصورة والحال كليهما وجود ناعت موجود لغيره، لكن الفرق بينهما هو أنّ الصورة جوهر، والحال عرض.

• قوله ﵀: «وعالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة».

بناءً على مبنى الجمهور القائلين بأنّ كلّ مرتبة من مراتب التشكيك علّة

موجدة للاحقتها، كما أنّها معلولة لسابقتها.

أمّا على النظر الدقّي فلا مفيض غير الواجب تعالى ويطلق على غيره بأنّه معدّ أو ما به الوجود.

• قوله ﷺ: «لما تقدّم أنّ كلّ علّة مشتملة على كمال معلولها».

تقدّم في الفصل التاسع من المرحلة الثامنة.

• قوله ﷺ: «النظام الربّاني الذي في العلم الربوبي».

حيث إنّ علمه تعالى عين ذاته، وذاته علّة لجميع ما سواه، وهي واجدة لكلّ وجود وكمال وجوديّ، فما من كمال وجوديّ إلاّ وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف كما تقدّم.

• قوله ﷺ: «هو آية للواجب تعالى من جميع الوجوه».

المراد من جميع الوجوه: أنّ كلّ ممكن معلول من جميع وجوهه وحيثيّاته يكون علامة وآية للواجب تعالى، لأنّه معلول، فيكون حاكياً بوجوده وكماله عن وجود علّته وكمالها. فلو كان حاكياً عن علّته ببعض وجوهه لكان في تلك الجهة والحيثيّة التي لم يحكِ بها عن علّته وهي الواجب تعالى مستغنياً عنها، غير محتاج لها، وهو خلاف انحصار الغنيّ بالذات بالواجب تعالى.

خلاصة الفصل التاسع عشر

أ ـ عوالم الوجود الكلّية ثلاثة: عالم العقل المجرّد عن المادّة وآثارها، وعالم المثال المجرّد عن المادّة دون آثارها، وعالم المادّة الذي فيه المادّة وآثارها.

ب ـ بناءً على أنّ حقيقة الوجود الأصيلة مشكّكة بالتشكيك الخاصّي الذي من أهمّ خصائصه أنّ المرتبة الأعلى علّة للأدنى، يتّضح ما يلي:

١ ـ إنّ العوالم الثلاثة مترتّبة وجوداً بالسبق واللحوق.

٢ ـ إنّ بين العوالم ترتّباً عليّاً، فعالم العقل علّة لعالم المثال لأقوائيّة وجوده وبساطته وقلّة حدوده وأشرفيّته، ولمسانخته للعالم الربوبي، وعالم المثال علّة

لعالم المادّة لأشرفيّته وأقوائيّته من عالم المادّة.

٣ ـ إنّ العوالم الثلاثة متطابقة نظاماً، بما يليق بكلّ منها وجوداً وبحسب مرتبته الوجوديّة، لأجل قانون السنخيّة بين العلّة والمعلول وأنّ العلّة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف.

٤ ـ إنّ وراء هذه العوالم الثلاثة نظاماً ربّانياً في العلم الربوبي.

٥ ـ ما من ممكن موجود سواء كان مادياً أم مجرّداً، عقلياً أم مثالياً، إلاّ وهو وجميع كمالاته الوجوديّة آية وعلامة للواجب تعالى.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل العشرون

في العالم العقلي ونظامه

وكيفيّة حصول الكثرة فيه


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد تحقّقَ في مباحثِ العلّةِ والمعلولِ أنّ الواحدَ لا يصدرُ عنهُ إلاّ الواحدُ. ولمّا كانَ الواجبُ تعالى واحداً بسيطاً مِن كلِّ وجهٍ - لا يتسرّبُ إليه جهةُ كثرةٍ، لا عقليّةٍ ولا خارجيّةٍ - واجداً لكلّ كمالٍ وجوديٍّ وجداناً تفصيليّاً في عينِ الإجمال، لا يفيضُ إلاّ وجوداً واحداً بسيطاً، له كلُّ كمالٍ وجوديٍّ - لمكانِ المسانخةِ بين العلّةِ والمعلولِ - له الفعليّةُ التامّةُ مِن كلِّ جهةٍ والتنزّهُ عنِ القوّةِ والاستعدادِ، غيرَ أنّه وجودٌ ظلّيٌّ للوجودِ الواجبيِّ، فقيرٌ إليه، متقوّمٌ به، غيرُ مستقلٍّ دونَه، فيلزمُه النقصُ الذاتيُّ والمحدوديّةُ الإمكانيّةُ التي تتعيّنُ بها مرتبتُه في الوجودِ، ويلزمُها الإمكانيّة.

والموجودُ الذي هذِه صفتُه، عقلٌ مجرّدٌ ذاتاً وفعلاً، متأخّرٌ عن الواجبِ تعالى، مِن غيرِ واسطةٍ، متقدِّمٌ في مرتبةِ الوجودِ على سائرِ المراتبِ الوجوديّة.

ثمّ إنّ الماهيّةَ لا تتكثّرُ أفرادُها إلاّ بمقارنةِ المادّةِ. والوجهُ فيه أنّ الكثرةَ:

إمّا أن تكونَ عينَ الماهيّةِ، أو جزءَها، أو خارجةً منها لازمةً لها، أو خارجةً منها مفارقةً لها. وعلى التقاديرِ الثلاثةِ الأُوَل لا يوجدُ للماهيّةِ فردٌ، إذ كُلّما وُجدَ فردٌ لها كان مِن الواجبِ أن يكونَ كثيراً، وكلُّ كثيرٍ مؤلّفٌ من آحادٍ، والواحدُ منها وجبَ أن يكونَ كثيراً لكونِه مصداقاً للماهيّةِ، وهذا الكثيرُ أيضاً مؤلّفٌ من آحادٍ، وهلُمّ جرّا، فيتسلسلُ ولا ينتهي إلى واحدٍ، فلا يتحقّقُ كثيرٌ، فلا يوجدُ للماهيّة فردٌ.

فمِنَ الواجبِ أن تكونَ الكثرةُ الأفراديّةُ أمراً خارجاً مِن الماهيّةِ، مفارقاً لها، ولحوقُ المفارِقِ يحتاجُ إلى مادّةٍ، فكلُّ ماهيّةٍ كثيرةُ الأفرادِ فهي ماديّةٌ، وينعكسُ عكسَ النقيضِ إلى أن كلَّ ماهيّةٍ غيرِ ماديّةٍ ـ وهي المجرّدةُ وجوداً ـ لا تتكثّرُ تكثّراً إفراديّاً، أي إنّ كلَّ مجرّدٍ فنوعُه منحصرٌ في فردٍ، وهو المطلوبُ.

نعم، يمكنُ الكثرةُ الإفراديّةُ في العقلِ المجرّدِ، فيما لو استكملتْ أفرادٌ مِن نوعٍ ماديٍّ ـ كالإنسانِ ـ بالسلوكِ الذاتيِّ والحركةِ الجوهريّةِ مِن نشأةِ المادّةِ والإمكانِ إلى نشأةِ التجرّدِ والفعليّةِ الصرفةِ، فتستصحبُ التميّزَ الفرديَّ الذي كان لها عندَ كونِها في أوّلِ وجودِها في نشأةِ المادّةِ والقوّةِ.

فتبيّن أنّ الصادرَ الأوّلَ ـ الذي يصدرُ مِن الواجبِ تعالى ـ عقلٌ واحدٌ، هو أشرفُ موجودٍ ممكنٍ، وأنّه نوعٌ منحصرٌ في فردٍ، وإذ كان أشرفَ وأقدمَ في الوجودِ، فهو علّةٌ لما دونَه وواسطةٌ في الإيجادِ، وأنّ فيه أكثرَ مِن جهةٍ واحدةٍ تُصحّحُ صدورَ الكثيرِ منه، لكنّ الجهاتِ الكثيرةَ التي فيه لا تبلغُ حدّاً يصحُّ به صدورُ ما دونَ النشأةِ العقليّةِ ـ بما فيه مِن الكثرةِ البالغةِ ـ فمِنَ الواجبِ أن يترتّبَ صدورُ العقولِ نزولاً إلى حدٍّ يحصلُ فيه مِن الجهاتِ عددٌ يكافئُ الكثرةَ التي في النشأةِ بعدَ العقلِ.

بعد أن انتهى المصنّف في الفصل السابق من إثبات أنّ عوالم الإمكان هي ثلاثة؛ عالم العقل وعالم المثال وعالم المادّة، عطف البحث في هذا الفصل والفصول اللاّحقة لبيان هذه العوالم وخصوصيّاتها، والدليل على وجودها.

وقد بحث في هذا الفصل أمرين:

الأوّل: الدليل على وجود عالم العقل.

الثاني: كيفيّة حصول الكثرة فيه.

إذ بعد الفراغ من إثبات وجود العقل، وقع الخلاف في عدد العقول، وفي كونها طوليّة فقط، كما عليه المشّاء الذين سمّوها بالعقول العشرة، بمعنى أنّ كلّ عقل يوجد العقل اللاحق له، والعقل الأخير ـ وهو العقل العاشر عندهم ـ سمّوه بالعقل الفعّال، يكون هو المفيض لعالم المادّة. بخلاف الإشراقيّين من أتباع إفلاطون[1] وكذلك صدر المتألّهين الذين ذهبوا إلى وجود عقول طوليّة وعرضيّة أيضاً، سمّوها بالمثل الإفلاطونيّة، وأنّ عدد هذه المثل بعدد الأنواع المادّية كما سيأتي.

ومن الواضح أنّ عالم العقل لا خلاف في وجوده بين الحكماء، وقد استدلّ

---

(١) هو الحكيم الفيلسوف المتألّه إفلاطون بن أرسطن اليوناني «٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق م»، الذي إليه انتهت رياسة الفنون العقليّة، وتلمذ لدى سقراط الحكيم، وعنه أخذ أرسطو وتشعّبت تلاميذ إفلاطون على فرقتين؛ المشائين والإشراقيّين، وكان إفلاطون من نوابغ عصره في الحكمة وسائر العلوم العقليّة، وله تصانيف كثيرة ترجمت أكثرها زمن المأمون العبّاسي، وأكثر تلك التراجم من آثار أحمد بن متويه، فمن تصانيف إفلاطون كتاب طيماوس الروحاني في علم النفس والعقل والربوبيّة، وكتاب طيماوس الطبيعي في ترتيب عالم الطبيعة، وكتاب في المثل الإفلاطونيّة، وكتاب قاذن في النفس، وكتاب في الروح وغيرها، عاش ٨١ سنة وتوفّي في السنة التي ولد فيها إسكندر الرومي، ويُقال: إنّ قبره في بلدة مقدونية (ماكدونية) محفوظ إلى الآن سنة ١٣٧٦، ومجسّمته كثيرة في بلاد يونان وأوربا.

عليه بقاعدة الواحد بالانضمام إلى قاعدة السنخيّة، فقاعدة الواحد تقتضي صدور موجود واحد من الواجب تعالى، وقاعدة السنخيّة تقتضي أن يكون هذا الموجود الواحد مسانخاً لما في الواجب من كمالات وأنّه وجود ظلّي للواجب تعالى.

ولكي يتّضح هذا الاستدلال بشكل واضح ينبغي بيان قاعدة الواحد وقاعدة السنخيّة بشكل مختصر.

قاعدة الواحد

تقدّم الكلام حول هذه القاعدة في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة، وتبيّن أنّها قاعدة معروفة عند الحكماء، وقد عدّها السيّد الداماد من أمّهات الأصول العقليّة[1]، وادّعى بعض المحقّقين بداهتها، كما جاء عن المحقّق اللاهيجي في شوارق الإلهام قوله: «فالحقّ ما ذكره الشارح القديم من أنّ الحكم بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد بديهيّ لا يتوقّف إلاّ على تصوّر طرفيه»[2]، وقال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «وكان هذا الحكم قريباً من الوضوح»[3].

المراد من الواحد

يُطلق الواحد على نحوين:

الأوّل: إنّ الواحد هو الأمر البسيط من جميع الجهات، أي غير المركّب بأيّ نحو من أنواع التركيب التي تقدّم الحديث عنها في الفصل الأوّل من هذه المرحلة ـ وهي التركيب من المادّة والصورة الخارجيّة والذهنيّة، والتركيب من

---

(١) انظر القبسات، للسيّد الداماد، مصدر سابق: ص٣٥١.

(٢) شوارق الإلهام، عبد الرزّاق عليّ بن الحسين اللاهيجي، أصفهان، مكتبة المهدوي: ص٢١٠.

(٣) شرح الإشارات، المحقّق الطوسي، مصدر سابق: ج٣ ص١٢٢.

الجنس والفصل، والتركيب من الأجزاء المقداريّة، ومن الوجود والماهيّة، ومن الوجدان والفقدان ـ فعلى هذا يختصّ جريان قاعدة الواحد بالواجب تعالى؛ إذ لا يوجد موجود بسيط من كلّ جهة إلاّ الواجب تعالى، فالمراد من الواحد الواقع في المستثنى منه هو العلّة الفاعليّة وهو الواجب تعالى.

ويكون المراد بالواحد المستثنى هو العقل الأوّل أو النظام الجملي عند السيّد الداماد[1]، أو الوجود المنبسط والفيض المقدّس عند العرفاء، أو الوجود المنبسط عند صدر المتألّهين؛ قال في الأسفار: «وهذا ليس كما زعموه، إذ تلك الحجّة غير جارية إلاّ في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه»[2]، وتبعه على ذلك المحقّق الآملي في تعليقته على شرح المنظومة حيث قال: «اعلم أنّ محلّ البحث في مسألة الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، هو الفاعل المستقلّ الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والماهيّة، ولا يكون متّصفاً بصفة حقيقيّة زائدة عن ذاته، ولا اعتباريّة زائدة في العقل، ولا يتوقّف فعله على شرط ولا آلة ولا قابل خارجيّ، بل كلّ ما فرضت من الكثرة والتعدّد والتجزّي مسلوب عنه، فمثل هذا الفاعل لو كان فاعلاً لمتعدّد في عرض واحد يجب أن تكون منشئيّته للمتعدّد: إمّا بأن يكون من حيث ذاته منشأً لشيء وبخصوصيّة الطارئة عليه منشأً لشيء آخر، أو يكون بخصوصيّةٍ منشأً لشيء وبخصوصيّةٍ أخرى منشأً للآخر، وكيف كان فيتركّب ذلك البسيط وهو خلاف الفرض»[3].

الثاني: الواحد هو الحيثيّة الواحدة التي يصدر عنها المعلول، ولو كانت مقترنة بحيثيّات أخرى، وعلى هذا فلا تختصّ قاعدة الواحد بالواجب تعالى،

---

(١) القبسات، السيّد الداماد، مصدر سابق: ص٤١٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص٦٠.

(٣) درر الفوائد، المحقّق محمّد تقي الآملي: ج١، ص٣٧٥.

وإنّما تجري في المركّبات التي تتركّب من بسائط، فإنّ أجزاءها البسيطة لا يصدر منها إلاّ معلول واحد.

وهذا ما يظهر من كلمات جملة من الحكماء، كالحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار، حيث ناقش صدر المتألّهين وقال: «فيه نظر: أمّا أوّلاً: فلأنّه‌ نفسه يجري في الطبائع تبعاً للقوم بأنّ مقتضاها الكرويّة، فإنّ الطبيعة واحدة، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلاّ فعلاً واحداً.

وأمّا ثانياً: فلأنّه قد أشار إلى الأجزاء في الإلهيّات في فصل معقود لهذه القاعدة بقوله: «لأنّ الحقّ الواحد الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه بتلك الحيثيّة إلاّ واحد».

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الواحد الغير الحقيقي وإن جاز فيه كثرة الحيثيّات إلاّ أنّه يناسب أيّة حيثيّة كانت لأيّ معلول كان، مثل أن تفعل الطبيعة الواحدة شكلاً مضلّعاً سطحه بجنسها وخطّه بفصلها ونحو ذلك، وإلاّ فلِمَ لا يجوز أن تفعل النار الإضاءة والإظلام وتفعل الطبيعة التحريك والتسكين من غير اشتراط بوجدان الحالة الملائمة وفقدانها»[1].

الاستدلال على قاعدة الواحد

حاصل الاستدلال على قاعدة الواحد:

إنّ المعلول موجود بوجود علّته، اي إنّ وجود المعلول قائم بوجود علّته، ووجود علّته هو نفس ذات العلّة وليس أمراً آخر كما هو واضح.

وحيث إنّ بين المعلول وعلّته سنخيّة ذاتيّة، إذ لو لم توجد سنخيّة بين المعلول وعلّته، لكان من الجائز أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، ومعلوليّة كلّ شيء لكلّ شيء، لانعدام الضابطة والملاك بين العلّة والمعلول، فيمكن أن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة السبزواري: رقم ٣، ج٨، ص٦٠.

تكون النار مثلاً علّة للبرودة، ونحو ذلك، وهذا ينتهي بدوره إلى السفسطة، وهو باطل بالضرورة، كما تقدّم بيانه في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

فبناءً على السنخيّة بين العلّة والمعلول، فلو صدرت من العلّة الواحدة التي ليست لها إلاّ جهة واحدة، معاليل كثيرة متباينة بطبيعتها بحيث لا ترجع إلى جهة واحدة، فهذا يعني تقرّر جهات كثيرة متباينة في ذات العلّة، وهو خلاف فرض كون العلّة بسيطة ذات جهة واحدة، أي أنّ الشيء الواحد حقيقة لا يمكن أن يصدر عنه أمور متباينة الحقائق لتنافي الجهة الواحدة مع الجهات الكثيرة، فلأجل أن تصدر جهات كثيرة فلابدّ أن تكون العلّة ذات جهات كثيرة، وهو خلاف الفرض من كون العلّة بسيطة ذات جهة واحدة.

الاستدلال على وجود عالم العقل

بناءً على ما تقدّم من قاعدة الواحد، وأنّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد، نقول: لمّا كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً، غير مركّب بأيّ نوع من أنواع التركيب، وأنّه واجد لكلّ كمال وجوديّ وجداناً تفصيلياً في عين الإجمال، فعلى هذا امتنع أن يصدر منه الكثير اقتضاءً لقاعدة الواحد.

فلا يصدر منه إلاّ معلول واحد بسيط وهو الذي يُطلق عليه بالعقل الأوّل أو الصادر الأوّل وله كلّ كمال وجودي ممكن، أداءً لحقّ المسانخة بين العلّة والمعلول، فيكون هذا المعلول الأوّل له فعليّة تامّة من كلّ جهة ومنزّهاً عن القوّة والاستعداد.

خصائص الصادر الأوّل

من أهمّ خصائص الصادر الأوّل أو العقل الأوّل ما يلي:

١ ـ إنّ وجود الصادر الأوّل وجود ظلّي لوجود الواجب تعالى، فيكون متقوّماً بعلّته التامّة المستقلّة وهو الواجب تعالى.

٢ ـ إنّ الصادر الأوّل أشرف معلول في عالم الإمكان؛ لبساطته وأقربيّته إلى الواجب تعالى.

٣ ـ إنّ الصادر الأوّل؛ لأجل إمكانه، تلزمه ماهيّة اعتباريّة غير أصيلة، فهو مع كمال شدّته الوجوديّة يلازمه النقصان الذاتي والمحدوديّة الإمكانيّة؛ لأنّ الماهيّة حدّ الوجود، وكلّ وجود محدود لا يخلو عن الحدّ أي الماهيّة، ولأنّ موضوع الإمكان هو الماهيّة كما تقدّم، فالمحدوديّة الإمكانيّة تعني المرتبة الوجوديّة للعقل الأوّل.

إذن بناءً على قاعدة الواحد وقانون السنخيّة، يتبيّن أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد. لكن هذا الواحد لم يتّضح من أي نوع من الوحدة، أهو واحد بالوحدة النوعيّة التي تجتمع مع الكثرة الأفراديّة، أم أنّه واحد بالنوع الذي له فرد واحد؟ وبعبارة أخرى: إنّ غاية ما ثبت أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، لكن هذا الواحد الصادر أعمّ من أن يكون واحداً له أفراد متعدّدة أو أن يكون فرداً واحداً؟ ولهذا استأنف المصنّف البحث لإثبات أنّ العقل الأوّل أو الصادر الأوّل هو واحد شخصيّ، بالبيان التالي.

البرهان على أنّ الصادر الأوّل واحد شخصي

تقدّم هذا البرهان في مباحث الماهيّة، وحاصله: إنّ الكثرة العدديّة والتعدّد غير ممكن إلاّ في النوع المادّي، أمّا النوع المجرّد الذي لا علاقة له بالمادّة، فلا يمكن أن تتحقّق فيه الكثرة العدديّة، ويستحيل أن يكون للمجرّد أكثر من فرد واحد، فكلّ مجرّد ينحصر نوعه في فرد واحد. بيانه:

إنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بأحد الأمور التالية:

الأوّل: أن تكون ذات الماهية مقتضية للكثرة.

الثاني: أن تكون بعض الذات مقتضية للكثرة، كأن يكون جنسها أو فصلها، مقتضياً للكثرة.

الثالث: أن يكون ما يقتضي الكثرة أمراً خارجاً عن الذات ملازماً للماهية غير مفارق لها.

الرابع: أن يكون ما يقتضي الكثرة أمراً خارجاً عن الذات، مفارقاً لها غير لازم.

إذن فالكثرة لا تتحقّق إلاّ أن تكون ناشئة من اقتضاء الذات أو جزء الذات أو العرض اللاّزم أو العرض المفارق.

والأقسام الثلاثة الأولى يستحيل أن يوجد فرد لتلك الماهيّة؛ وذلك لأنّ مقتضى الكثرة فيها هو الذات، فيستحيل أن يوجد فرد واحد لتلك الماهيّة، لأنّ الكثرة لا تتحقّق إلاّ بأفراد، وكلّما وجد فرد كان كثيراً، والكثير يتوقّف على أفراد متعدّدين، والواحد منها لا يتحقّق إلاّ أن يكون كثيراً، وهكذا يتسلسل ولا ينتهي إلى حدّ، وعلى هذا لا يتحقّق للماهيّة أفراد كثيرة، فلا يتحقّق فرد، وهو خلاف الفرض من كونه موجوداً.

فيبقى القسم الرابع وهو أنّ الكثرة تتحقّق بأمر خارج عن الماهيّة من عامل مفارق لها، وهذا العامل الخارجي يحتاج في لحوقه بالماهيّة إلى مادّة قابلة؛ لأنّ العرض الخارج عن الذات لكي يتحقّق لابدّ أن تكون الذات قابلة ومستعدّة للحوق هذا العرض المفارق، ومن الواضح أنّ القبول والاستعداد من خواصّ عالم المادّة، وبذلك يتّضح أنّ كلّ ماهيّة كثيرة الأفراد فهي ماهيّة مادّية، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ماهيّة غير مادّية، لا تتكثّر أفرادياً، وبهذا يتبيّن أنّ الصادر الأوّل عقل واحد شخصي، وليس له أفراد متعدّدة.

إشكاليّة تحقّق الكثرة الأفراديّة في العقول المجرّدة باستكمال الأفراد المادّية

بعد أن استدلّ المصنّف على أنّ العقل الأوّل فرد واحد يستحيل تحقّق الكثرة الأفراديّة فيه، أشار إلى مسألة أخرى لدفع دخل مقدّر مرتبط بالمعاد، حاصله: أنّه بناءً على استحالة الكثرة الأفراديّة للنوع المجرّد، فإنّه لا يتلاءم مع

ما دلّت عليه أدلّة المعاد الدالّة على أنّ الإنسان يُحشر في عالم النشور وهو نفس الإنسان في دار الدُّنيا، وكذلك أدلّة استكمال النفس الدالّة على أنّ الإنسان المادّي يسير إلى أن يصل إلى عالم التجرّد من خلال الحركة الجوهريّة، كما تقدّم بيانه، وهذا يعني أنّ أفراد الإنسان قد تتكثّر افراديّاً في عالم التجرّد حينما تصل بحركتها الجوهريّة إلى ذلك العالم، وتكون أفراداً متعدّدة مجرّدة لنوع واحد، وهذا نقض للقاعدة المذكورة من أنّ النوع المجرّد لا يتكثّر تكثّراً أفراديّاً.

وحاصل جواب المصنّف على هذا الإشكال هو إنّنا قلنا إنّ الموجود العقلي غير المسبوق بالمادّة يستحيل أن يتكثّر تكثّراً أفراديّاً في عالم التجرّد، لا أنّ كلّ موجود ولو كان مسبوقاً بالمادّة إذا وصل إلى التجرّد يستحيل أن يتكثّر أفراديّاً، وعلى هذا فالإنسان المادّي يمكن أن يتكثّر تكثّراً أفراديّاً إذا وصل إلى عالم التجرّد.

فالإنسان يستصحب التميّز الفردي الذي كان في نشأة المادّة، من خلال السلوك الذاتي للإنسان وحركته الجوهريّة في عالم المادّة، وتكون له كثرة أفراديّة في عالم التجرّد.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «إنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد».

قال المحقّق الداماد في القبسات: «من أمّهات الأصول العقليّة: أنّ الواحد بما هو واحد، لا يصدر عنه ـ من تلك الحيثيّة الواحدة ـ إلاّ واحد، إذ ليس في طباع الكثرة ـ بما هي كثرة ـ أن تصدر عن علّة واحدة من حيثيّة واحدة. فلعلّ هذا الأصل بما تلوناه عليك في الضابط، من فطريات العقل الصريح، إذا كان القلب سليماً والقريحة غير مَؤُفة»[1].

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص٣٥١.

• قوله ﷺ: «قد تحقّق في مباحث العلّة والمعلول».

في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة.

• قوله ﷺ: «إنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد».

من الواضح ابتناء جميع ما في هذا الفصل على التسليم بالعلّية، بمعنى الإيجاد للموجودات الممكنة، كما هو مبنى المدرسة المشائيّة، وأمّا على ما ذهب إليه صدر المتألّهين من أنّه لا مفيض إلاّ الله تعالى، وهذا ما اختاره المصنّف أيضاً حيث قال: «فالعلل الفاعليّة في الوجود معدّات مقرّبة للمعاليل إلى فيض المبدأ الأوّل وفاعل الكلّ تعالى»[1]، فلابدّ أن يُقال ـ كما قال صدر المتألّهين ـ إنّ الفيض واحد شخصيّ كما أنّ المفيض واحد، وأنّ الفيض غير متناهٍ رابط، كما أنّ المفيض غير متناهٍ مستقلّ.

قال صدر المتألّهين: «فالصادر من الحقّ تعالى شيء واحد، هو الإنسان الكبير بشخصه، لكن له اعتباران: اعتبار إجمال واعتبار تفصيل، وقد مرّ أن لا تفاوت بين الإجمال والتفصيل إلاّ بنحوي الإدراك لا بتفاوت في المدرَك. فإذا نظرت إلى مجموع العالم ـ بما هو حقيقة واحدة ـ حكمت بأنّه صدَرَ عن الواحد الحقّ صدوراً واحداً وجعلاً بسيطاً، وإذا نظرت إلى معانيه المتّصلة واحداً واحداً، تحكم بأنّ الصادر منه أوّلاً هو أشرف أجزائه وأتمّ مقوّماته، وهو العقل الأوّل، إذ العقل هو كلّ الأشياء كما مرّ ذكره، ثمّ باقي الأجزاء واحداً فواحداً على ترتيب الأشرف والأتمّ فالأشرف فالأتمّ، وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه.

فإذن تبيّن وتحقّق أنّ الإنسان الكبير والمجعول الأوّل شيء واحد بالذات والحقيقة، فإذا قلت: العقل الأوّل فكأنّك قلت: مجموع العالم، وإذا قلت مجموع العالم فكأنّك قلت: العقل الأوّل، بلا حيثيّة تقييديّة ولا تعليليّة إلاّ

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثامن من المرحلة الثامنة، ص١٧٦.

مجرّد الإجمال والتفصيل»[1].

• قوله ﷺ: «لا يتسرّب إليه جهة كثرة لا عقليّة ولا خارجيّة».

المقصود من الكثرة العقليّة هو التركّب من المادّة والصورة العقليّتين، ومن الجنس والفصل أي الأجزاء الحدّية الحمليّة، ومن الماهيّة والوجود، ومن الوجدان والفقدان، ومن الأجزاء المقداريّة. أمّا الكثرة الخارجيّة، فالمراد منها هو التركّب من المادّة والصورة الخارجيّتين.

• قوله ﷺ: «له كلّ كمال وجوديّ».

أي أنّ هذا الواحد الصادر له كلّ كمال وجوديّ إمكانيّ، لأنّ وجوده محدود، ممّا يلزم أن تكون كمالاته محدودة أيضاً، بخلاف الواجب تعالى فإنّ له كلّ كمال وجوديّ مفروض بنحو البساطة، لأنّه تعالى غير محدود، فيكون واجداً لكلّ كمال مفروض، كما تقدّم بيانه في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

• قوله ﷺ: «وجود ظلّي للوجود الواجبي».

المراد من الوجود الظلّي، ليس من جميع جهات وخصوصيّات الظلّ، وإنّما من جهة كون الظلّ متقوّماً بشاخصه فقط، أمّا باقي الجهات والخصوصيّات التي في الظلّ، من قبيل كونه أمراً عدميّاً فغير مُراد هنا، لأنّ العقل الأوّل وإن كان وجودُ فقيراً متقوّماً بالواجب تعالى، لكنّه ليس أمراً عدميّاً، لأنّ الوجود الفقري أمر وجوديّ لا أمر عدميّ.

وفي بعض النصوص الروائيّة إشارة إلى هذا المعنى كما في دعاء اليوم السابع والعشرين من شهر رجب حيث جاء فيه: «اللّهُمَّ إنّي أسألك باسمك الأعظم الأعظم الذي خلقته فاستقرّ في ظلّك».

• قوله ﷺ: «فيلزمه النقص الذاتي والمحدوديّة الإمكانيّة».

وصف النقص بالذاتي مُشعر بالعلّية، لأنّ النقص لازم للوجود

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص١١٦.

الإمكاني، كلزوم الزوجيّة للأربعة.

هذا ما ذكره هنا وأكّده في مواضع متعدّدة، منها ما جاء أيضاً في حواشيه على الأسفار حيث قال: «إنّ من لوازم وجود المعلول كونه محدوداً، يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء، ولا نعني بالماهيّة إلاّ حدّ الوجود»[1].

إلاّ أنّه ذكر في تفسيره أنّ الفيض الإلهي مطلق غير محدود بحدّ، وبيّن ذلك بقوله: أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى ـ بما أنّه واجب لذاته ـ مطلق غير محدود بحدّ ولا مقيّد بقيد ولا مشروط بشرط، وإلاّ انعدم في ما وراء حدّه، وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته، فهو واحد وحدة لا يتصوّر لها ثان، مطلق إطلاقاً لا يتحمّل تقييداً.

وقد ثبت أيضاً أنّ وجود ما سواه أثر مجعول له، وأنّ الفعل ضروريّ المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحد بوحدة حقّة ظلّية، مطلق غير محدود، وإلاّ تركّبت ذاته من حدّ ومحدود، وتألّفت ذاته من وجود وعدم، وسرت هذه المناقضة الذاتيّة إلى ذات فاعله، لمكان أنّ المسانخة بين الفاعل وفعله، وقد فرض أنّه واحد مطلق، فالوجود الذي هو فعله وأثره المجعول واحد غير كثير ومطلق غير محدود، وهو المطلوب»[2].

• **قوله تتمّ: «لمكان المسانخة بين العلّة والمعلول».**

قال المصنّف في الفصل الرابع من المرحلة الثامنة: «من الواجب أن يكون بين المعلول وعلّته سنخيّة ذاتيّة، هي المخصّصة لصدوره عنها، وإلاّ كان كلّ شيء علّة لكلّ شيء، وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء»[3].

قال في القبسات: «والأصل في هذا الباب أن تستيقن أنّه يجب أن يكون لكلّ علّة موجبة لمعلول بعينه، خصوصيّة ذاتيّة بالنسبة إلى ذلك المعلول،

---

(١) المصدر نفسه، الحاشية رقم ١: ج٧ ص٢٢٧ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١٣ ص٧٥ .

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص١٦٦ .

تستوجب ترتّبه بخصوصه على نفس ذاتها بما هي هي. وإنّما أعني بالخصوصيّة كون العلّة من حيث نفسها مبدأ استيجاب ترتّب المعلول بخصوصه عليها وانبعاثه عنها.

فما لم يكن بين الشيئين بخصوصهما مناسبة ذاتيّة، بحسب خصوصيّة جوهر الذات، ليست هي بين سائر الأشياء، لم يجب اختصاص أحدهما بالآخر بوجوب الترتّب عليه والانبعاث عنه بحسب سنخ جوهر الذات، بالضرورة العقليّة بتّة، فمبدأ تلك الحيثيّة بحسب جوهر الذات هو المعبّر عنه بالخصوصيّة الذاتيّة»[1].

• قوله تَنُّ: «ثمّ إنّ الماهيّة لا تتكثّر أفرادها إلاّ بمقارنة المادّة».

لمّا كانت قاعدة الواحد لا تثبت أكثر من أنّ العلّة الواحدة لا يصدر عنها إلاّ معلول واحد، وهذا ينسجم حتّى مع كونه واحداً بالسنخ، تمّم ذلك بأنّ العقل المجرّد الصادر لا يمكن أن يتكثّر تكثّراً أفرادياً، فأورد هذا الدليل لإثبات أنّ الصادر الأوّل واحد شخصيّ وليس واحداً بالسنخ. من هنا ذكر بعد إقامة هذا الدليل «فتبيّن أنّ الصادر الأوّل الذي يصدر من الواجب تعالى عقل واحد».

• قوله تَنُّ: «إنّ الكثرة إمّا تكون عين الماهيّة».

الصحيح هو التعبير بـ «إنّ الكثرة إمّا باقتضاء من تمام الماهيّة أو جزئها» لأنّ الكثرة لا تكون عين الماهيّة، وهذا ما صرّح به المصنّف في تعليقته على الأسفار بقوله: «إنّ كثرة الأفراد إن كانت باقتضاء من تمام الماهيّة أو جزئها أو أمر لازم لها لم يتحقّق للماهيّة فرد؛ لوجوب كون كلّ ما صدق عليه كثيراً؛ فلا يتحقّق فيها واحد، فلا يتحقّق كثير، فلا يتحقّق فرد، هذا خلف...»[2].

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص٣٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: تعليقة الطباطبائي، رقم (٢)، ج٦، ص٦٣.

• قوله ﷺ: «نعم يمكن الكثرة الأفرادية في العقل المجرّد».

هذا جواب عن سؤال مقدّر، حاصله: إنّ قولكم بأنّ كلّ نوع مجرّد ينحصر في فرد واحد، يمكن أن ينقض عليه بالأفراد المادّية للإنسان حينما تستكمل، فتكون أفراداً متعدّدة مجرّدة لنوع واحد وهو الإنسان.

وهذا النقض يمكن الإجابة عنه بجواب آخر غير ما ذكره المصنّف في المتن، وهو أنّه بناءً على ما حقّقته مدرسة الحكمة المتعالية من أن الإنسان وإن كان بحسب ابتدائه في هذه النشأة نوعاً تحته أفراد، إلاّ أنّ هذه الأفراد لمّا كانت تختلف في بدء تكوّنها من جهة الاستعدادات والقابليّات، إذن فمن خلال الحركة الجوهريّة واتّحاد العالم والمعلوم والعامل والعمل، فإنّه سوف ينتهي إلى أن يكون جنساً تحته أنواع متعدّدة.

قال صدر المتألّهين: «قد سبق أنّ الإنسان نوع واحد متّفق الأفراد في هذا العالم، وأمّا في النشأة الآخرة فأنواعه متكثّرة كثرةً لا تحصى، لأنّ صورته النفسانيّة هي مادّة قابلة لصور أخرويّة شتّى بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها، فيحشر إليها وبها، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (النبأ: ١٨) فحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال والملكات والآراء»[1].

وعلى هذا لا يكون تجرّد الأفراد المادّية لنوع واحد، مناقضاً للقاعدة المتقدّمة.

• قوله ﷺ: «من نشأة المادّة والإمكان».

المقصود من الإمكان هنا هو الإمكان الاستعدادي الذي هو نفس الاستعداد وغيره اعتباراً، فإنّه إذا نسب إلى المستعدّ سمّي استعداداً، وإذا نسب إلى المستعدّ له سُمّي إمكاناً استعدادياً. قال في بداية الحكمة: «الإمكان

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٩ ص٢٢٥.

الاستعدادي وهو ـ كما ذكروه ـ نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً، فإنّ تهيّؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعد، ونسبة إلى الشيء المستعدّ له، فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً، فيُقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً، وبالاعتبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعدادي، فيُقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة»[1].

• **قوله ﷺ: «فتستصحب التميّز الفردي الذي كان لها عند كونها في أوّل وجودها في نشأة المادّة والقوّة».**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «فيستصحب»، وليس المراد من الاستصحاب هنا هو المعنى الأصولي له، وإنّما المراد المعنى اللغوي، أي أنّ حصول ذلك التميّز وإن كان متوقّفاً على الاستعداد، إلاّ أنّ بقاءه لا يتوقّف عليه، كيف والاستعداد يبطل بتحقّق الفعليّة المستعدّ لها كما ذكره المصنّف في الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

والمراد من قوله: «أوّل وجودها» هو جميع مدّة وجودها في عالم المادّة، باعتبار كون عالم المادّة أوّل نشأة تتكوّن فيها، وذلك لأنّ اكتساب الصفات والملكات ممكن في جميع أيّام عمرها في ذلك العالم.

• **قوله ﷺ: «تصحّح صدور الكثير منه».**

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «تصحّ».

• **قوله ﷺ: «ما دون النشأة العقليّة».**

وإنّما عبّر بها دون النشأة العقليّة، وكذلك في ما سيأتي، قال: «في النشأة التي بعد العقل» ولم يقل عالم المثال، حتّى يقبل الانطباق على مذهب أولئك المنكرين لعالم المثال المنفصل، وعلى مذهب غيرهم الذين يعتقدون بوجوده.

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السادس من المرحلة الرابعة، ص٤٩ .

وتتصوّرُ هذِه الكثرةُ على أحدِ وجهينِ: إمّا طولاً وإمّا عرضاً.

فالأوّلُ ـ وهو حصولُ الكثرةِ طولاً ـ أن يوجدَ عقلٌ ثمّ عقلٌ وهكذا، وكلّما وُجدَ عقلٌ زادتْ جهةٌ أو جهاتٌ، حتّى ينتهي إلى عقلٍ تتحقّقُ به جهاتٌ من الكثرةِ تفي بصدورِ النشأةِ التي بعدَ نشأةِ العقلِ.

فهناكَ أنواعٌ متباينةٌ مِن العقولِ، كلٌّ منها منحصرٌ في فردٍ، هي مترتّبةٌ نزولاً، كلُّ عالٍ أشدُّ وأشرفُ ممّا هو بعدَه، وعلّةٌ فاعلةٌ تامّةُ الفاعليّةِ له، لما أنّ إمكانَه الذاتيّ كافٍ في صدورِه. وآخرُ هذه العقولِ علّةٌ فاعلةٌ للنشأةِ التي بعدَ نشأةِ العقلِ.

وهذا الوجهُ هو الذي يميلُ إليه المشّاؤونَ في ما صوّروه مِن العقولِ العشرةِ، ونسبُوا إلى آخرِها ـ المسمّى بالعقلِ الفعّالِ ـ إيجادَ عالمِ الطبيعة.

والثاني ـ وهو حصولُ الكثرةِ عَرْضاً ـ بأنْ تنتهيَ العقولُ الطوليّةُ إلى عقولٍ عرْضيّةٍ، لا علّيّةَ ولا معلوليّةَ بينها، هي بحذاءِ الأنواعِ المادّيّةِ، يدبّرُ كلٌّ منها ما بحذائِه مِن النوعِ المادّيِّ، وبها توجدُ الأنواعُ التي في عالمِ المادّةِ، وينتظمُ نظامُه، وتسمّى هذهِ العقولُ أربابَ الأنواعِ والمُثُلَ الإفلاطونيّة.

وهذا الوجهُ هو الذي يميل إليه الإشراقيّون، وذهبَ إليه شيخُ الإشراقِ، واختارَه صدرُ المتألّهينَ ﷺ واستُدِلَّ عليه بوجوهٍ:

أحدُها: أنّ القوى النباتيّةَ من الغاذيةِ والناميةِ والمولِّدةِ، أعراضٌ حالّةٌ في جسمِ موضوعِها، متغيّرةٌ بتغيُّرِهِ، متحلِّلةٌ بتحلُّلِهِ، فاقدةٌ للعلمِ والإدراكِ، فمن المُحالِ أن تكونَ هيَ المبادئَ الموجِدةَ لهذِه التراكيبِ العجيبةِ التي لموضوعاتِها والأفعالِ المختلفةِ والأشكالِ والتخاطيطِ الحسنةِ الجميلةِ التي فيها، مع ما فيها من النظامِ الدقيقِ المتقنِ المحيِّرِ للعقولِ، فليس إلاّ أنّ هناكَ جوهراً عقليّاً مجرّداً يعتني بها ويدبّرُ أمرَها ويهديها إلى غاياتِها في الوجود.

وفيه: أنّ هذا الدليلَ ـ لو تمَّ ـ دلَّ على أنّ هذِه الأعمالَ العجيبةَ والنظامَ فيها تنتهي إلى جوهرٍ عقليٍّ ذي علمٍ، وأمّا قيامُها بجوهرٍ عقليٍّ مباشرٍ لا واسطةَ بينَه وبينَ الجسمِ النباتيِّ فلا، فمِن الجائزِ أن يُنسبَ ما نسبُوه إلى هذا الجوهرِ العقليِّ، إلى الصورةِ الجوهريّةِ التي بها يتحقّقُ نوعيّةُ النوعِ، وفوقَها العقلُ الفعّالُ الذي هو آخرُ سلسلةِ العقولِ الطوليّةِ.

الثاني: إنّ الأنواعَ الطبيعيّةَ الماديّةَ ـ بما لها من النظامِ الجاري فيها دائماً ـ ليستْ موجودةً عن اتّفاقٍ، فالأمرُ الاتّفاقيُّ لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً، فلهذه الأنواعِ عللٌ حقيقيّةٌ، وليستْ هي التي يزعُمونها مِن الأمزجةِ ونحوِها، إذ لا دليلَ يدلُّ على ذلك، بل العلّةُ الحقيقيّةُ التي يستندُ اليها كلٌّ منها، جوهرٌ عقليٌّ مجرّدٌ ومثالٌ كلّيٌّ يعتني به ويوجدُه، ويدبّرُ أمرَه. والمرادُ بكلّيّته استواءُ نسبتِه إلى جميعِ الأفرادِ الماديّةِ التي يسوقُها من القوّةِ إلى الفعلِ، لا جوازُ صدقِه على كثيرين.

وفيه: أنّ أفعالَ كلِّ نوعٍ وآثارَه مستندةٌ إلى صورتِه النوعيّةِ، ولولا ذلكَ لم يتميّزْ نوعٌ جوهريٌّ من نوعٍ آخرَ مثلِه، والدليلُ على الصورةِ النوعيّةِ، الآثارُ المختصّةُ بكلِّ نوعٍ، التي تحتاجُ إلى ما تقومُ به وتستندُ إليه، فيكونُ مبدأً قريباً لها.

الثالثُ: إنّ ذلك ممّا تقتضيهِ قاعدةُ إمكانِ الأشرفِ ـ وهي قاعدةٌ مبرهَنٌ عليها ـ فإذا وُجدَ ممكنٌ هو أخسُّ وجوداً من ممكنٍ آخرَ، وجبَ أن يكونَ الممكنُ الذي هو أشرفُ منه موجوداً قبلَه، ولا ريبَ أنّ الإنسانَ الذي هو بالفعلِ في جميعِ الكمالاتِ الإنسانيّةِ مثلاً، أشرفُ وجوداً من الإنسانِ المادّي الذي هو بالقوّةِ بالنسبةِ إلى أكثر الكمالاتِ الإنسانيّةِ، فوجودُ الإنسان المادّيِّ دليلٌ على وجودِ مثالِه العقليِّ قبلَه، وكذلك الأفرادُ المادّيةُ لكلِّ نوعٍ مادّيٍّ، وجودُها دليلٌ على وجودِ ربِّ نوعِها قبلَها، وهو فردٌ مِن النوعِ، مجرّدٌ في أوّلِ وجودِه، له فعليّةٌ في جميعِ كمالاتِ النوعِ، مخرجٌ لسائرِ الأفرادِ مِن القوّةِ إلى الفعلِ، مدبّرٌ لها.

وفيه: أنّ جريانَ قاعدةِ إمكانِ الأشرفِ، مشروطٌ بكونِ الأخسِّ والأشرفِ داخلَينِ تحتَ ماهيّةٍ نوعيّةٍ واحدةٍ، حتّى يدلَّ وجودُ الأخسِّ في الخارجِ على إمكانِ الأشرفِ بحسبِ ماهيّتِه، ومجرّدُ صدقِ مفهومٍ على شيءٍ لا يدلُّ على كونِ ذلكَ الشيءِ فرداً لذلكَ المفهومِ حقيقةً، كما أنّ كلَّ علّةٍ موجدةٌ واجدةٌ لجميعِ كمالاتِ المعلولِ التي بها ذلكَ المعلولُ هو هو، ولا يجبُ مع ذلكَ أن تكونَ علّةُ كلِّ شيءٍ متّحدةَ الماهيّةِ معَ معلولِها.

فكونُ الكمالِ الذي به الإنسانُ إنسانٌ مثلاً موجوداً لشيءٍ، وانطباقُه عليه، لا يكشفُ عن كونِه فرداً لماهيّةِ الإنسانِ لمجرّدِ كونِه واجداً لذلك. وبعبارة أُخرى: صدقُ مفهومِ الإنسانِ على الإنسانِ الكلّيِّ الذي نعقلُه، لا يدلُّ على كونِ معقولِنا فرداً للماهيّةِ النوعيّةِ الإنسانيّةِ، لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ واحداً من العقولِ الطوليّةِ التي هي في سلسلةِ عللِ الإنسانِ القريبةِ أو البعيدةِ، لوجدانِه كمالَ الإنسان وغيرِه منَ الأنواعِ؟ والحملُ على هذا، حملُ الحقيقةِ والرقيقةِ دونَ الشائع.

وأمّا لو لم يُشترطْ في جريانِ القاعدةِ، كونُ الأخسِّ والأشرفِ داخلينِ تحتَ ماهيّةٍ واحدةٍ نوعيّةٍ، فالإشكالُ أوقعُ.

كيفيّة حصول الكثرة في العقول المجرّدة

بناءً على عموميّة قاعدة الواحد وشمولها لغير الواجب تعالى ـ كما لعلّه المستفاد من كلمات المصنّف ـ يأتي هذا السؤال، وهو كيف تتحقّق الكثرة في العقول المجرّدة، بعدما تبيّن أنّ الصادر الأوّل الذي صدر من الواجب تعالى عقل واحد جامع لجميع كمالات عالم الإمكان، وأنّه نوع واحد منحصر في فرد واحد ؟

من هنا قال في المتن: إنّ الكثرة المتصوّرة على نحوين: طوليّة وعرْضيّة، وفي ما يلي بيان ذلك .

كيفيّة حصول الكثرة الطوليّة في العقول المجرّدة

إنّ العقل الأوّل، وإن كان واحداً شخصياً، إلاّ أنّه تلزمه جهات متعدّدة:

- أحدها: أنّه يعقل إمكانه الذاتي.
- والثانية: أنّه يعقل وجوده الغيري.
- والثالثة: أنّه يعقل علّته وهي الواجب تعالى.

فهذه الجهات الثلاث تكون مصدراً لصدور أكثر من معلول واحد من الصادر الأوّل أو العقل الأوّل، لكن هذه الجهات الثلاث في الصادر الأوّل لا تكفي لصدور عالم المادّة؛ لوجود كثرة كثيرة جدّاً في عالم المادّة، لا تفي بصدورها من العقل الأوّل، وعلى هذا الأساس لابدّ من صدور عقل ثانٍ من العقل الأوّل ذو جهات أكثر، ثم عقل ثالث يصدر من العقل الثاني يكون ذي جهات أكثر من العقل الثاني، ويصدر من العقل الثالث عقل رابع ذو جهات أكثر من العقل الثالث، وهكذا عقل خامس وسادس، إلى أن يصل إلى عقل تبلغ جهات الكثرة فيه عدداً كبيراً بحيث يفي لصدور عالم المادّة .

وقد ذكر المشّاؤون أنّ عدد هذه العقول الطوليّة عشرة عقول، آخرها العقل العاشر الذي يسمّى عندهم بالعقل الفعّال، الذي يكون ذا جهات كثيرة جدّاً، تفي لصدور عالم المادّة منه.

ومن الواضح أنّ العقول المجرّدة تامّة الفاعليّة، فالعقل الأوّل تامّ الفاعليّة بالنسبة إلى العقل الثاني، وهكذا العقل الثاني بالنسبة إلى العقل الثالث وهكذا؛ لأنّ العقول المجرّدة يكفي إمكانها الذاتي في تحقّقها، فلا تحتاج إلى مادّة وصورة. نعم، العقل العاشر غير تامّ الفاعليّة بالنسبة لعالم المادّة، وإنّما هو مقتضي فقط، لأنّ الموجودات المادّية لا تتحقّق إلاّ بعد تحقّق شرائطها وارتفاع الموانع عنها.

ويعتبرون الأفلاك هي الشرائط، باعتبار أنّ التأثرات الفلكيّة تؤدّي إلى استعدادات للمادّة لصور وأعراض حادثة.

أمّا حقيقة هذه الأفلاك فهو موكول إلى بحث الطبيعيّات، وقد أخذها المشاؤون أصول موضوعة من علم الطبيعيّات، الذي يعتبر هذه الأفلاك ذات حياة ولها نفوس كلّية، وأنّ عددها تسعة، لذا التزموا بوجود عقول تسعة، أمّا العقل العاشر، فهو لأجل صدور عالم المادّة والعناصر. هذا هو ملخّص نظريّة حكماء المشّاء في العقول الطوليّة.

ومن الواضح أنّ المشاء حصروا هذه العقول بالعقول الطوليّة فقط، ولم يعتقدوا بوجود عقول عرْضيّة، خلافاً للإشراقيّين الذين يذهبون إلى وجود عقول عرْضيّة أيضاً، كما سيأتي في البحث اللاّحق.

مناقشة المصنّف لنظريّة المشاء

إنّ المصنّف وإن ارتضى أصل وجود العقول الطوليّة، لكن الملاحظة التي يوجّهها صوب نظريّة المشاء هي عدم وجود الدليل على حصر هذه العقول بعشرة.

كيفيّة حصول الكثرة العرضيّة في العقول المجرّدة

وهو يرجع لإفلاطون، ومالَ إليه الإشراقيّون وارتضاه صدر المتألّهين، وحاصله:

بعد انتهاء سلسلة العقول الطوليّة، تبدأ عقول عرْضيّة أخرى، وقد استدلّ على ذلك بثلاثة أدلّة، إلاّ أنّه قبل ذكر الأدلّة ينبغي بيان الأمور التالية:

الأمر الأوّل: عدم وجود العلّية والمعلوليّة بين العقول العرضيّة، لكن هذا لا ينافي أن تكون متفاوتة بالشدّة والضعف وأنّ أحدها أشرف من الآخر، فمثلاً ربّ النوع الإنساني أشرف من ربّ نوع البقر مثلاً أو الفرس أو الجماد...؛ إذ الاختلاف بينهما بالشدّة والضعف لا يلازم العلّية والمعلوليّة بينهما. وهذا بخلاف العقول الطوليّة ـ كما تقدّم ـ.

الأمر الثاني: اختلفت الأقوال في حقيقة هذه الأنواع العرضيّة التي تسمّى بالمُثل الإفلاطونيّة، وأصحّ هذه الأقوال أنّ كلّ واحد من هذه العقول هو فرد مجرّد لنوع من الأنواع المادّية، واجد لجميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يدبّر أفراده المادّية ويخرجها من القوّة إلى الفعل، وهذا ما ذكره المصنّف في «بداية الحكمة» بقوله: «وقد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها؛ وأصحّ الأقوال فيها ـ على ما قيل ـ هو أنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع المادّية فرداً مجرّداً في أوّل الوجود، واجداً بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، يعتني بأفراده المادّية، فيدبّرها بواسطة صورته النوعيّة، فيخرجها من القوّة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهريّة بما يتبعها من الحركات العرضيّة»[1].

الأمر الثالث: إنّ المثال الإفلاطوني الذي هو فرد مجرّد للنوع المادّي يختلف تماماً عن أفراده المادّية، لكنّه يشترك معها في الماهيّة النوعيّة، بمعنى أنّ الماهيّة النوعيّة لها فرد مجرّد وهو حقيقة ذلك النوع وفيه جميع كمالات النوع، وله

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشرة، ص١٧٥.

أيضاً أفراد مادّية كثيرة معلولة لذلك الفرد المجرّد.

الأمر الرابع: إنّ الفرق بين المثال الإفلاطوني وبين المثال الإشراقي هو أنّ المثال الإفلاطوني عقلٌ مجرّد تامّ، أمّا المثال الإشراقي فهو العالم الذي يقع بين عالم العقل وعالم المادّة، كما تقدّم بيانه، وإلى هذا أشار الشيخ حسن زادة آملي بقوله: «وجود عالم المثال محقّق مبرهن لا ريب فيه، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمّة الكشف واليقين قديماً وحديثاً، وكانوا يسمّون الصور الشبحيّة المثاليّة مُثلاً معلّقة، قِبال المُثل الكلّية التي هي أرباب الأنواع المشتهرة بالمُثل الإفلاطونيّة، التي تعدّ من أهمّ أركان فلسفة إفلاطون»[1].

الأمر الخامس: وجه تسمية العقول العرْضيّة بالمثل الإفلاطونيّة، كما يشير إلى ذلك المحقّق السبزواري في تعليقته على الأسفار بقوله: «إنّما سمّيت تلك العقول المتكافئة مُثلاً: لكونها أمثالاً لما دونها ومثالات لما فوقها، لأنّها صور أسمائه تعالى وحكايات صفاته، أو لكونها أمثالاً للإشراقات العقليّة التي في سلسلة القواهر الأعلين، إذ قد علمت أنّ الإشراق العقلي يحصل منه مثله، كما أنّ إشراق العقل يجعل النفس مثله، وإنّما نسبت إلى إفلاطون لأنّ إفلاطون وأستاذه سقراط كانا يُفرطان في هذا الرأي، كما في الشفاء»[2].

وقال القطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق: «وإنّما سمّيت بها نظراً إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أخفى من الممثّل، وهي أخفى من الصور الهيولانيّة بالنسبة إلينا. ولو نظر إلى أنّ من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثّل... كانت الصور النوعيّة المنطبعة أمثلة للصور النوريّة»[3].

---

(١) انظر مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، للسيّد كمال الحيدري، البحث الثالث: المدارس الخمس في العصر الإسلامي: ص١٧٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق، الحاشية رقم ١: ج٢ ص٤٧.

(٣) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص٢٥١.

الأدلّة على وجود العقول العرضيّة أو المُثل الإفلاطونيّة

استدلّ صدر المتألّهين في الأسفار على وجود المُثل الإفلاطونيّة بثلاثة أدلّة:

الدليل الأوّل

وينطلق من القوى الموجودة في النباتات، من قبيل القوّة النامية وهي القوّة التي تزيد نمو الجسم المتغذّي، والقوّة الغاذية وهي التي تقوم بتحليل الغذاء وتحويله إلى طاقة يستفيد منها النبات، والقوّة المولّدة وهي القوّة المسؤولة عن التوليد، فهذه القوى أعراض ثابتة في جسم النبات متغيّرة بتغيّره وهي لا تدرك ولا شعور لها.

لكنّا حينما نلاحظ عالم النبات نجد فيه ذلك النظام الدقيق والتراكيب العجيبة والأشكال المختلفة والألوان الزاهية المتنوّعة.

ومن الواضح استحالة صدور مثل هذا النظام وهذه التراكيب من القوى الموجودة في النبات كالقوّة النامية والغاذية والمولّدة؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: لأنّها قوى فاقدة للشعور والإدراك، ويستحيل صدور ذلك النظام الدقيق والتراكيب الحسنة من قوّة لا إدراك ولا شعور لها.

الوجه الثاني: إنّ تلك القوى الموجودة في النبات متغيّرة غير ثابتة، تتبدّل في كلّ آن، وعلى هذا يستحيل أن تكون تلك القوى المتغيّرة مبدأً لنظام النبات العجيب وتراكيبه المختلفة؛ لأنّ الأجزاء المتبدّلة تبطل ما فيها من القوى وتنعدم، ومن الواضح امتناع أن يكون للمعدوم تأثير في الإيجاد، أمّا الأجزاء الحادثة من تلك القوى فيمتنع تأثيرها في الأفاعيل العجيبة أيضاً؛ لتقدّم الأفاعيل من النظام المتقن والتراكيب العجيبة، والمتأخّر لا يكون علّة للمتقدّم.

وعلى هذا فلابدّ أن يكون مبدأ هذا النظام وهذه التراكيب، جوهر مجرّد عقليّ يدبّر أمر النبات.

وحيث إنّ الأنواع المادّية كثيرة لا يفي بتدبيرها عقل مجرّد واحد، كان

لابدّ من تعدّد هذه العقول المجرّدة، يقوم كلّ عقل منها بتدبير أفراد نوع ماديّ.

وهذا الدليل أقامه شيخ الإشراق في المطارحات[1]، ونقله صدر المتألّهين في الأسفار، حيث قال: «إنّ القوى النباتيّة من الغاذية والنامية والمولّدة أعراض، أمّا على رأي الأوائل فلحلولها في محلّ كيف كان، وأمّا على رأي المتأخّرين فلحلولها في محلّ يستغنى عنها لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلاّ لما صحّ وجود العناصر والممتزجات العنصريّة، وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاث المذكورة أعراضاً، وإذا كانت هذه القوى أعراضاً فالحامل لها إمّا الروح البخاري أو الأعضاء، فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلّل والتبدّل فيتبدّل القوى الحالّة بتبدّل محالّها، وإن كان الأعضاء وما من عضو منها إلاّ وللحرارة ـ سواء كانت غريزيّة أو غريبة عنها ـ عليها سلطنة، فالأجسام النباتيّة لاشتمالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة فيتبدّل أجزاؤها ويتحلّل دائماً، فإذا بطل جزء من المحلّ بطل ما فيه من القوّة ويتبدّل الباقي بورود الوارد من الغذاء، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى زماناً يمتنع أن يكون هو القوّة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقى له لا يجوز أن يكون القوّة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك لأنّ وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه، والفرع لا يحفظ الأصل، ولأنّ القوّة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خللاً تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ويسدّ بالغذاء ما يحلّل منه ويلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيّات والجهات.

فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن

---

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق: ج١ ص٤٥٥ .

الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوّة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات»(١).

مناقشة الدليل الأوّل

ناقش المصنّف هذا الاستدلال بما يلي:

١ ـ إنّ الدليل لو تمّ، فهو يدلّ على أنّ هذا النظام الدقيق في عالم النبات ينتهي إلى جوهر عقليّ ذي علم، لكن ليس بالضرورة أن يكون ذلك الجوهر العقلي هو العقل الإفلاطوني، إذ لعلّ هذا النظام الدقيق في النباتات ينسب إلى مجرّد مثالي، لا العقل الإفلاطوني، وقد تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ عالم المادّة معلول إلى عالم المثال، وعالم المثال معلول لعالم العقل، إذن لا دليل على نسبة هذا النظام في عالم النبات إلى العقل الإفلاطوني.

٢ ـ إنّ الدليل أعمّ من المدّعى؛ لأنّ الدليل لا ينفي أن يكون هذا النظام في عالم النبات والأفعال العجيبة فيه، منسوبة إلى الصورة النوعيّة، أمّا تدبير الصورة النوعيّة يستند إلى العقل الفعّال عند المشاء الذي هو من العقول الطوليّة، فلا يثبت العقل الإفلاطوني بهذا الدليل.

الدليل الثاني

يختلف هذا الدليل عن الدليل الأوّل، من خلال تركيزه على صفة الدوام، بخلاف الدليل الأوّل الذي يركّز على دقّة النظام.

وحاصله: إنّ كلّ نوع من الأنواع فهو باقٍ دائم بوجود أفراده، فرداً بعد فرد، ومن الواضح أنّ البقاء لهذه الأنواع بوجود أفرادها ليس من طريق الصدفة والاتّفاق؛ لأنّ الأمر الاتّفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، وعلى هذا فلابدّ أن يكون لهذا الدوام والاستمرار للأنواع علل حقيقيّة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص٥٣.

إن قلت: إنّ العلل هي الأمزجة الناشئة من تفاعل العناصر الأربعة.

قلت: إنّ كون علّة دوام واستمرار الأنواع هي الأمزجة، لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه؛ لأنّ المادّة قبول، والقبول يلازم الفقدان، ومعطي الشيء لا يكون فاقداً له.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «إنّك إذا تأمّلت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرّد الاتّفاقات، وإلاّ لما كانت أنواعها محفوظة عندنا، وأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس غير الفرس، ومن النخل غير النخل، ومن البرّ غير البرّ، وليس كذلك بل هي مستمرّة الثبات على نمط واحد من غير تبدّل وتغيّر، فالأمور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الاتّفاقات الصرفة، ثمّ الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون، من أنّ سببها أمزجة تلك الريشة مع أنّهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الأسباب للألوان، فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع.

فالحقّ عند ذلك ما قاله القدماء: إنّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميّة جوهر مجرّد نوريّ قائم بنفسه هو مدبّر له ومعتنٍ به وحافظ له، وهو كلّي ذلك النوع»[1].

مناقشة الدليل الثاني

إنّ هذا الدليل لا يثبت المثال الإفلاطوني؛ لأنّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى الصورة النوعيّة لذلك النوع، ولولا ذلك لما أمكن تمييز نوع جوهريّ عن نوع جوهريّ آخر، والصورة النوعيّة مستندة إلى العقل الفعّال،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٢ ص٥٦ .

وبهذا تكون الصورة النوعيّة فاعلاً قريباً للأفعال والعقل الفعّال فاعلاً بعيداً.

ومنشأ الاختلاف في استناد أفعال كلّ نوع إلى الصورة النوعيّة لذلك النوع هو الاختلاف بين الإشراقيّين والمشائين، فالإشراقيّون أنكروا أن تكون الصورة النوعيّة من أقسام الجوهر؛ ولذا قالوا إنّ الصورة النوعيّة لا تكون مبدأ قريباً لآثار النوع وأفعاله، ومن هنا قالوا بالعقول العرضيّة.

أمّا المشاء، فإنّهم أسندوا آثار وأفعال كلّ نوع إلى الصورة النوعيّة لذلك النوع، وجعلوها فاعلاً قريباً وهي ـ أي الصورة النوعيّة ـ معلولة إلى العقل الفعّال؛ لذا أنكروا العقول العرضيّة.

الدليل الثالث

وهو يبتني على قاعدة «إمكان الأشرف» التي يأتي الكلام عنها في نهاية الفصل تحت عنوان «تنبيه».

ولذا سوف نستند على هذه القاعدة في هذا البرهان كأصل موضوعي.

ويمكن تقريب هذا الاستدلال بالشكل التالي:

الصغرى: إنّ أفراد الإنسان المادّية أخسّ وجوداً من الفرد الكامل للإنسان المجرّد؛ لأنّها تخرج من القوّة إلى الفعل؛ لأنّها فاقدة لكثير من الكمالات، بخلاف الفرد الكامل من الإنسان المجرّد الذي لا يخرج من القوّة إلى الفعل؛ لأنّه تامّ الفعليّة.

الكبرى: قاعدة إمكان الأشرف، وهي إذا وجد الممكن الأخسّ وجوداً فلابدّ أن يوجد الممكن الأشرف قبله.

النتيجة: لابدّ من وجود فرد مجرّد تامّ كامل من أفراد الإنسان، يكون أشرف وجوداً من الأفراد المادّية يدبّر شؤونها ويخرجها من القوّة إلى الفعل.

إذن وجود الأفراد في عالم المادّة يدلّ على وجود ذلك الفرد في عالم المجرّدات وهو المثال الإفلاطوني وهو المطلوب.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخسّ، فإنّ الممكن الأخسّ إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، ولّما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركّباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانيّة والغرائب الجسمانيّة من أحوال قواها وكيفيّة تعلّقها بالأبدان، ولا شكّ أنّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود، فيجب مثلها في ذلك العالم، كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول، والأنواع الجسمانيّة فروع لها حاصلة منها»[1].

مناقشة الدليل الثالث

ناقش المصنّف هذا الاستدلال، بالقول بأنّنا إمّا أن نشترط في إجراء قاعدة إمكان الأشرف إحراز وحدة ماهيّة الأشرف والأخسّ، أي أنّ الأشرف يكون فرداً من ماهيّة الأخسّ، وإمّا لا نشترط ذلك. وعلى كلا الشقّين لا يثبت المطلوب وهو المثل الإفلاطونيّة.

بيان ذلك:

• أمّا على الأوّل ـ وهو اشتراط كون الأشرف فرداً لماهيّة الأخسّ ـ فنقول: إنّ قاعدة إمكان الأشرف قاصرة على إثبات هذا الشرط؛ لأنّ مقتضى البرهان على القاعدة ـ كما سيأتي ـ هو لزوم وجود الممكن الأشرف في رتبة سابقة على وجود الأخسّ، ليكون علّة للأخسّ، وأن تكون الكمالات الموجودة في الأخسّ موجودة عند الأشرف بنحو أعلى وأشرف. ومن

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص٥٨ .

الواضح أنّ هذا لا يستلزم أن يكون الأشرف والأخسّ داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة؛ لأنّ كلّ علّة واجدة لكمال معلولها بنحو أعلى وأشرف، وهذا لا يدلّ على كون العلّة والمعلول داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، بل قد يكونان تحت ماهيّتين نوعيّتين، كما في العقل الأوّل الذي هو علّة للعقل الثاني، وأنّه واجد لكمالات العقل الثاني، لكن لكلّ منهما ماهيّة تختلف عن ماهيّة الآخر، لما تقدّم من أنّ النوع المجرّد ينحصر في فرد واحد.

بل يمكن أن تكون العلّة لا ماهيّة لها كالواجب تعالى، والمعلول له ماهيّة وهو عالم الإمكان، فالعلّة ـ وهو واجب الوجود ـ واجدة لكمالات عالم الإمكان بنحو أعلى وأشرف، ومع ذلك فإنّ العلّة لا ماهيّة لها والمعلول له ماهيّة، وبهذا يتّضح أنّ قاعدة إمكان الأشرف قاصرة عن إثبات هذا الشرط وهو كون الأشرف والأخسّ داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، ومن ثمّ لا يثبت المطلوب وهو العقل الإفلاطوني.

نعم، الأشرف لمّا كان واجداً لكمالات الأخسّ بنحو أعلى وأشرف، فإنّه يصدق عليهما معاً الأشرف والأخسّ، من قبيل مفهوم الإنسان الصادق على الأشرف والأخسّ، لكن مجرّد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما هو واضح، إذ قد يحمل النوع على الفرد حمل الحقيقة والرقيقة لا حملاً شائعاً صناعيّاً.

وجه اشتراط دخول الأشرف والأخسّ تحت ماهيّة نوعيّة واحدة

إنّ وجه اشتراط دخول الأخسّ والأشرف تحت ماهيّة نوعيّة واحدة هو لأنّ وجود الأشرف يتوقّف على إمكانه بالرتبة السابقة، وإثبات إمكانه يتوقّف على أن يكون الأشرف فرداً للماهيّة النوعيّة الأخسّ الممكنة، أمّا إذا لم يكن الأشرف والأخسّ داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، فلا يثبت الإمكان لماهيّة الأشرف، ومن ثمّ قد تكون ممتنعة. وعلى هذا، فلا تدلّ قاعدة إمكان

الأشرف على وجود الأشرف عند وجود الأخسّ؛ لأنّه قد يكون الأشرف ممتنعاً، والممتنع لا تتعلّق به القدرة، إذن لكي تتعلّق القدرة بالأشرف، فلابدّ من إثبات إمكانه، وإثبات إمكانه يتوقّف على أن يكون الأشرف فرداً للماهيّة النوعيّة للأخسّ الممكنة.

لذا سمّيت هذه القاعدة بقاعدة إمكان الأشرف، وقد أشار إلى هذا الوجه الحكيم السبزواري في تعليقته على الأسفار بقوله: «أن يسهل إثبات إمكان الأشرف؛ لأنّه إذا كان ماهيّته عين ماهيّة الأخسّ وقد وقعت ولم يلزم منه محال، وضح إمكانه، بخلاف ما إذا كان ماهيّته مباينة»[1] والمشهور عند القائلين بالقاعدة هو الاشتراط، وإن كان المصنّف لا يرتضيه تبعاً لصدر المتألّهين، كما سيأتي في نهاية الفصل.

• أمّا على الثاني وهو عدم اشتراط كون الأشرف والأخسّ داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة فالإشكال أوقع، ومن ثمّ لا يثبت العقل الإفلاطوني؛ لأنّ قاعدة إمكان الأشرف حينئذ تفيد أنّ الأخسّ إذا كان موجوداً، فلابدّ أن يكون الأشرف موجوداً، أي لابدّ أن يوجد موجود واجد لكمالات ما دونه، وإن لم يكن مندرجاً تحت ماهيّة الأخسّ، وهذا الموجود ليس بالضرورة أن يكون هو العقل الإفلاطوني، إذ قد يكون العقل الفعّال مثلاً، الذي يشتمل على كمالات ما دونه، وعلى هذا فلا يثبت العقل الإفلاطوني.

أمّا السبب في كون هذا الشقّ أوقع في الإشكال، فهو لأنّه على الشقّ الأوّل، بناءً على جريان القاعدة في إثبات هذا الاشتراط وهو كون الأشرف داخلاً تحت ماهيّة الأخسّ، فالمطلوب يثبت وهو العقل الإفلاطوني.

أمّا على الشقّ الثاني، فيكون الاستدلال بقاعدة إمكان الأشرف أجنبياً عن المطلوب، وهو المثل الإفلاطونيّة، فلا يثبت المطلوب أصلاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، التعليقة رقم ١ : ج ٧ ص ٢٤٧.

تعليقات على المتن

• قوله ﴿ﺗﺌﻞ﴾: «وتتصوّر هذه الكثرة».

الكثرة الواردة هنا هي الكثرة النوعيّة لا الأفراديّة، وذلك لأنّه بعد أن أثبت استحالة الكثرة الأفراديّة في المفارقات، فلا محالة تكون الكثرة المتصوّرة في المقام منحصرة في الكثرة النوعيّة. وهذا ما أشار إليه في بداية الحكمة قال: «ثمّ إنّه لمّا استحالت الكثرة الأفراديّة في العقل المفارق، فلو كانت كثرة فهي الكثرة النوعيّة، بأن توجد منه أنواع متباينة، كلّ نوع منها منحصر في فرد»[1].

• قوله ﴿ﺗﺌﻞ﴾: «على وجهين: إمّا طولاً وإمّا عرْضاً».

على نحو مانعة الخلو، لا مانعة الجمع، إذ قد تجتمع الكثرتان الطوليّة والعرْضيّة معاً كما عند الإشراقيّين.

• قوله ﴿ﺗﺌﻞ﴾: «وكلّما وجد عقل زادت جهة أو جهات».

بناءً على تعميم قاعدة الواحد لغير الواجب أيضاً، يلزم أن تكون هناك سلسلة واحدة من العلل ولا يصدر عن شيء منها إلاّ معلول واحد يكون بدوره علّة لما دونه. من هنا قد يتساءل عن كيفيّة إمكان صدور جرم الفلك ونفسه عن كلّ من العقول التسعة ـ بناءً على الطبيعيّات القديمة ـ مع صدور عقل منه، وعن كيفيّة حصول الكثرات في عالم العناصر وصدورها عن العقل العاشر ـ أي العقل الفاعل ـ هذا بناءً على مباني المدرسة المشائيّة، التي حصرت العقول في الكثرة الطوليّة. وكذلك بناءً على مباني الحكمة الإشراقيّة، يثور تساؤل عن كيفيّة صدور العقول العرْضيّة الكثيرة.

من هنا حاول الشيخ أن يُجيب على هذه التساؤلات، ونحن نجمل ذلك من خلال نقاط:

الأولى: إنّ الواجب تعالى، لمّا كان واحداً بسيطاً وليس ذا جهات كثيرة،

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل العاشر من المرحلة الثانية عشرة، ص١٧٣.

إذن فلا يصدر منه إلاّ واحد، وهو وجود العقل الأوّل. قال الشيخ: «ولأنّ كون ما يكون عن الأوّل إنّما هو على سبيل اللّزوم، إذ صحّ أنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل، فلا يجوز أن يكون أوّل الموجودات عنه ـ وهي المبدعات ـ كثيراً، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادّة وصورة، بل المعلول الأوّل عقل محض، لأنّه صورة لا في مادّة، وهو أوّل العقول المفارقة التي عددناها. ويشبه أن يكون هو هذا المبدأ المحرّك للجرم الأقصى على سبيل التشويق»[1].

الثانية: إنّ العقل الأوّل وإن كان واحداً شخصيّاً إلاّ أنّه تلزمه جهات متعدّدة، هي تعقّله للواجب تعالى، وتعقّله وجوب وجوده الحاصل له من الله تعالى، وتعقّله إمكان وجوده.

الثالثة: إنّ هذه الجهات ليست معلولة له تعالى؛ لأنّ إمكانه ثابت له بذاته لا يحتاج إلى سبب، وتعقّله الواجب تعالى وتعقّله ذاته، لا زمان لوجوب وجوده الحاصل له من الله تعالى.

الرابعة: إنّ هذه الكثرة الاعتباريّة فيه، تمكّنه من إمكان صدور المعلولات الكثيرة منه، بنحو لا يتنافى مع قاعدة الواحد.

الخامسة: بناءً على قاعدة أنّ الأفضل يتبع الأفضل، يصدر من تعقّله الواجب تعالى العقل الثاني، ومن تعقّله وجوبه بالواجب وجود صورة الفلك الأقصى ـ أي نفسه ـ ومن تعقّله إمكان ذاته جرم الفلك الأقصى ـ أي جرمه ـ وهكذا إلى العقل التاسع الذي يصدر منه العقل العاشر ـ أي العقل الفعّال ـ وفلك القمر بنفسه وجرمه.

السادسة: ولا يذهب الأمر إلى غير النهاية حتّى يكون تحت كلّ مفارق مفارق.

---

(١) الإلهيّات من الشفاء، الفصل الخامس من المقالة التاسعة: ص٤٣٥.

قال الشيخ: «ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلاّ على ما أقول: إنّ المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأوّل واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنّه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأوّل ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيّزها، وعقله وجوب وجوده من الأوّل المعقول بذاته، وعقله للأوّل.

وليست الكثرة له عن الأوّل، فإنّ إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأوّل، بل له من الأوّل وجوب وجوده، ثمّ كثرة أنّه يعقل الأوّل ويعقل ذاته، كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأوّل .

ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثمّ يتبعها كثرة إضافيّة، ليست في أوّل وجوده، ولا داخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثمّ ذلك الواحد يلزمه حال وحكم أو صفة أو معلول، ويكون أيضاً واحداً، ثمّ يلزم عنه ـ بمشاركة ذلك اللاّزم ـ شيء، فتبع من هناك كثرة كلّها تلزم ذاته.

فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلّة، لإمكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلاّ وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم، ثمّ لا إمكان كثرة هناك إلاّ على هذا الوجه فقط.

وقد بانَ لنا في ما سلف أنّ العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذن موجودة معاً عن الأوّل، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأوّل عنه، ثمّ يتلوه عقل وعقل. ولأنّ تحت كلّ عقل فلكاً بمادّته وصورته ـ التي هي النفس ـ وعقلاً دونه، فتحت كلّ عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأوّل في الإبداع، لأجل التثليث المذكور فيه.

والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكون إذن العقل الأوّل يلزم عنه ـ بما يعقل الأوّل ـ وجودُ عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ـ وهي النفس ـ وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقّله لذاته وجود جرميّة الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه.

وكذلك الحال في عقلٍ عقل، وفلكٍ فلك، حتّى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتّى يكون تحت كلّ مفارق مفارق، فإنّا نقول: إنه إنْ لزم وجود كثرة عن العقول، فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتّى يكون كلّ عقل فيه هذه الكثرة تلزم كثرته هذه المعلولات، ولا هذه العقول متّفقة الأنواع حتّى يكون مقتضى معانيها متّفقاً»[1].

• قوله ﷺ: «فهناك أنواع متباينة».

المراد من التباين هنا ليس هو التباين الذي ينسب إلى المشّائين ـ على التفسير المشهوريّ له ـ وإنّما المراد به هو أنّ هذه العقول المجرّدة ليست أفراداً لنوع واحد، وإنّما هي أنواع بعضها غير البعض الآخر.

• قوله ﷺ: «وهذا الوجه هو الذي يميل إليه المشّاؤون».

بمعنى أنّ انحصار كثرة العقول في الطوليّة هو الذي يميل إليه المشّاؤون، وذلك لأنّ هذه الكثرة يعتقد بها الإشراقيّون أيضاً، إلاّ أنّهم لا يحصرونها فيها، بل يؤمنون بالكثرة العرْضيّة أيضاً ـ كما عرفت ـ .

• قوله ﷺ: «وعلّة فاعلة تامّة الفاعليّة له، لما أنّ إمكانه الذاتي كافٍ في صدوره».

---

(١) الإلهيّات من الشفاء، الفصل الخامس من المقالة التاسعة: ص٤٣٧ ـ ٤٣٩؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، فصل في ترتيب وجود العقول: ص٦٥٤ ـ ٦٥٧.

إشارة إلى أنّ العلّة الفاعليّة التامّة الفاعليّة في الموجودات المجرّدة، تكون علّة تامّة لا يتوقّف صدور المعلول عنها على شيء آخر سوى الإمكان الذاتي للمعلول، بخلاف العلّة الفاعليّة في الموجودات المادّية، فإنّها لم تنضمّ إليها باقي العلل من المادّية والصوريّة، فلا يتحقّق المعلول خارجاً. قال المصنّف: «إنّ نسبة العلّة الفاعليّة ـ بما أنّها إحدى العلل الأربع ـ إلى الفعل ليست نسبة الوجوب، إذ مجرّد وجود العلّة الفاعليّة لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل. اللّهُمَّ أن يكون الفاعل علّة تامّة وحدها»(١).

• **قوله﴿ره﴾: «وتسمّى هذه العقول أرباب الأنواع والمُثُل الإفلاطونيّة».**

قال صدر المتألّهين: «قد نسب إلى إفلاطون الإلهي أنّه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سقراط؛ إنّ للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله، وربما يسمّيها المُثُل الإلهيّة، وأنّها لا تدثر ولا تفسد، ولكنّها باقية، وأنّ الذي يدثر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة»(٢).

قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «إنّ كلّ صناعة فإنّ لها ابتداء نشأة تكون فيها نيئة فجّة، غير أنّها تنضج بعد حين، ثمّ إنّها تزداد وتكمل بعد حين آخر، ولذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيّون خُطبيّة، ثمّ خالطها غلط وجدل، وكان السابق إلى الجمهور من أقسامها هو القسم الطبيعي، ثمّ أخذوا ينتبهون للتعليمي ثمّ للإلهي، وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة، وأوّل ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوّشوا:

فظنّ قوم أنّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء، كإنسانين في معنى الإنسانيّة، إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغيّر. وجعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الموجود المفارق موجوداً مثاليّاً،

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل العاشر من المرحلة الثامنة، ص١٧٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص٤٦.

وجعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعيّة صورة مفارقة هي المعقولة، وإيّاها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول أمراً لا يفسد، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإيّاها تتناول.

وكان المعروف بإفلاطون ومعلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان: إنّ للإنسانيّة معنىً واحداً موجوداً تشترك فيه الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق»[1].

وهنا لابدّ أن يشار إلى نظريّة المُثُل التي تقترن بإفلاطون عادةً، تشكّل رُكناً من أركان الفلسفة الإفلاطونيّة، بل ليس من الجزاف القول إنّها ركنها الركين وعمادها القويم لأنّه عليها تبتني كثير من نظريّاتها في باب المعرفة، ونظام الوجود، والأخلاق وغيرها.

• قوله ﷺ: «أرباب الأنواع والمُثُل الإفلاطونيّة».

«المُثُل» جمع مثال، وهو مصدر ثانٍ من باب المفاعلة كالقتال والمقاتلة، فالمثال كالمماثلة يتحقّق بين شيئين يحاكي أحدهما الآخر ويشابهه ويماثله. والمشهور في هذه النظريّة أنّ المثال فرد من النوع، مجرّد في أوّل وجوده، له فعليّة في جميع الكمالات الممكنة للنوع، موجِد لسائر الأفراد ومخرج لها من القوّة إلى الفعل مدبّر لها.

من هنا قد يُقال ـ كما ذكر صدر المتألّهين ـ إنّ المثال الإفلاطوني أخصّ من ربّ النوع والعقول العرْضيّة التي يقول بها الإشراقيّون، إذ لا يشترط في ربّ النوع أن يكون مساوياً في الماهيّة للأفراد المادّية التي تكون تحت ربوبيّته وتدبيره.

قال صدر المتألّهين: «لم يعلم أنّ هذه الأنوار العقليّة، أهي من حقيقة

---

(١) الإلهيّات من الشفاء، الفصل الثاني من المقالة السابعة: ص٣١٩.

أصنامها الحسّية ـ أي الأفراد المادّية ـ حتّى إنّ فرداً واحداً من جملة أفراد كلّ نوع جسمانيّ يكون مجرّداً والباقي مادّياً، أم ليس كذلك بل يكون كلّ من تلك الأنوار المجرّدة مثالاً لنوع مادّي لا مثلاً لأفراده ـ بلحاظ ماهيّته النوعيّة ـ؟

والمرويّ عن إفلاطون وتشنيعات المشّائين عليه، يدلّ دلالة صريحة على أنّ تلك الأرباب العقليّة من نوع أصنامها المادّية»(١).

• قوله ﷺ: «أعراض حالّة في جسم موضوعها».

قال السبزواري في حواشيه على الأسفار معلّقاً على كون القوى النباتيّة أعراضاً حالّة في جسم»: «فيه نظر، لأنّ تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العَرَضيّة، لجواز الاحتياج في التنوّع، والعَرَض هو الحالّ في المحلّ المستغني في الوجود والنوعيّة جميعاً عن ذلك الحالّ، ولذا قال المشّاؤون بجوهريّة الصور النوعيّة، وهذا يرشدك إلى ما ذكره الشيخ في إلهيّات الشفاء، أنّ الموجود على قسمين؛ أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والتنوّع وجوداً، لا كوجود جزء منه من غير أن يصحّ مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتّة وهو الجوهر»(٢).

• قوله ﷺ: «إنّ هذا الدليل لو تمّ».

هذا الدليل يرد عليه بالإضافة إلى ما تقدّم: «أنّه لو تمّ لدلّ على ثبوت المُثُل للنباتات فقط، أمّا الجماد فليست له القوى المختلفة الثابتة، وأمّا الحيوان فله نفس مدبّرة تُغنيه عن تدبير المفارق مباشرةً»(٣).

• قوله ﷺ: «ليست موجودة عن اتّفاق، فالأمر الاتّفاقي لا يكون دائمياً

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص٥٩.

(٢) المصدر نفسه، الحاشية رقم ٣: ج٢ ص٥٣.

(٣) تعليقة الشيخ مصباح يزدي، رقم ٤٦٦: ص٤٨٢.

ولا أكثريّاً».

لكي يتّضح معنى المبدأ القائل: «إنّ الاتّفاق لا يكون دائميّاً ولا أكثريّاً» لابدّ من بيان المعنى الذي يقصده المنطق الأرسطي من الاتّفاق.

يطلق الاتّفاق ويُراد به الصدفة، والصدفة تعتبر نقطة مقابلة للّزوم، فإذا استطعنا أن نفهم معنى اللّزوم أمكننا أن نحدّد معنى الصدفة بوصفها المفهوم المقابل للّزوم والنقيض لها.

واللّزوم على نحوين: اللّزوم المنطقي واللّزوم الواقعي.

أمّا اللّزوم المنطقي، فهو لون من الارتباط بين قضيّتين أو مجموعتين من القضايا، يجعل أيّ افتراض للانفكاك بينهما يستبطن تناقضاً، كاللّزوم القائم بين مصادرات هندسة إقليدس ونظريّاتها، نتيجة لاستبطان التفكيك بين هذه النظريّات وتلك المصادرات للتناقض.

وأمّا اللّزوم الواقعي فهو عبارة عن علاقة السببيّة القائمة بين شيئين كالنار والحرارة أو الحرارة والغليان. وهذه السببيّة لا تستبطن أيّ لزوم منطقيّ بالمعنى المتقدّم، لأنّ افتراض أنّ النار ليست حارّة أو أنّ الحرارة لا تؤدّي إلى الغليان لا يستبطن بذاته تناقضاً.

فهناك مثلاً فرق كبير بين افتراض أنّ المثلّث ليس له ثلاثة أضلاع وافتراض أنّ الحرارة لا تؤدّي إلى غليان الماء، فإنّ الافتراض الأوّل يستبطن داخل بنائه الذهني تناقضاً منطقيّاً، بينما لا يوجد أي تناقض منطقيّ داخل الافتراض الثاني، لأنّه افتراض لا يناقض نفسه، وإنّما يناقض الواقع الموضوعي للحرارة، ولهذا كان اللّزوم بين المثلّث والأضلاع الثلاثة منطقيّاً وكان اللّزوم بين الحرارة والغليان واقعيّاً فحسب لا منطقيّاً.

ولمّا كانت الصدفة تعبيراً عن المفهوم المقابل للّزوم ـ كما تقدّم ـ إذن فإذا قيل عن شيء إنّه صدفة، كان معنى ذلك عدم كونه لازماً لزوماً منطقيّاً أو

واقعياً.

ثمّ إنّ الصدفة والاتّفاق قسمان ـ كما يعتقد المنطق الأرسطي ـ : صدفة مطلقة وصدفة نسبيّة:

والمراد بالصدفة المطلقة أن يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً، كغليان الماء إذا حصل دون أيّ سبب. وأمّا الصدفة النسبيّة، فهي أن توجد حادثة معيّنة نتيجة لتوفّر سببها، ويتّفق اقترانها بحادثة أخرى صدفة، كما إذا تعرّض ماء معيّن لحرارة بدرجة مائة، فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماء آخر في الوقت نفسه لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر، فحدث فيه الانجماد في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأوّل. ففي هذا المثال يعتبر اقتران انجماد هذا الماء وغليان ذلك الماء ووجودهما معاً في لحظة واحدة صدفة.

والصدفة هنا نسبيّة لا مطلقة لأنّ كلاً من الغليان والانجماد وجد نتيجة لسبب خاصّ لا صدفة، وإنّما تتمثّل الصدفة في اقترانهما، إذ ليس من اللاّزم أن يقترن انجماد ماء بغليان ماء آخر، فإذا اقترن أحدهما بالآخر كان ذلك صدفة واتّفاقاً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الصدفة المطلقة، هي أن توجد حادثة بدون أيّ لزوم منطقيّ أو واقعيّ أي بدون سبب. والصدفة النسبيّة هي أن تقترن حادثتان بدون أيّ لزوم منطقيّ أو واقعيّ لهذا الاقتران، أي بدون رابطة سببيّة تحتّم اقتران إحداهما بالأخرى.

والصدفة المطلقة مستحيلة من وجهة النظر الفلسفيّة الأرسطيّة، أو أيّ وجهة نظر فلسفيّة أخرى تؤمن بمبدأ السببيّة بوصفه مبدأ عقليّاً قبليّاً، لأنّ الصدفة المطلقة تتعارض مع مبدأ السببيّة. فمن الطبيعي لكلّ من يؤمن بمبدأ السببيّة أن يرفض الصدفة المطلقة.

وأمّا الصدفة النسبيّة، فليس فيها استحالة من وجهة نظر فلسفيّة لأنّها لا

تتعارض مع مبدأ السببيّة، فإنّ الاقتران بين انجماد ماء وغليان ماء آخر صدفة لا ينفي نشوء كلٍّ من الانجماد والغليان عن سبب خاصّ، هو انخفاض درجة الحرارة إلى الصفر في الأوّل وارتفاعها إلى مائة في الثاني. فهناك في هذا المثال ثلاثة اقترانات؛ واحد منها تتمثّل فيه الصدفة النسبيّة، وهو اقتران انجماد الماء بغليان الماء الآخر، واثنان منها لا يعبّران عن صدفة، لأنّهما يقومان على أساس رابطة السببيّة، وهما اقتران الانجماد بانخفاض الحرارة من ناحية، واقتران الغليان بارتفاعها من ناحية أخرى.

وهكذا نعرف أنّ الاقتران بين حادثتين قد يكون مجرّد صدفة، ونطلق عليها اسم الصدفة النسبيّة، وقد يكون ناتجاً عن رابطة سببيّة بين الحادثتين.

وهناك فارق ملحوظ بين هذين القسمين من الاقتران؛ فالاقتران الناتج عن رابطة سببيّة مطّرد دائماً، وأمّا الاقتران الذي يتمثّل في الصدفة النسبيّة فهو قد يحدث ولكنّه لا يطّرد ولا يتكرّر باستمرار. فأنت قد يتّفق لك أن تجد صديقك أحياناً حين تفتح الباب وتهمّ بالخروج من بيتك، ولكن هذا لا يطّرد في كلّ مرّة تفتح فيها الباب وتخرج من البيت على سبيل الصدفة، ولو اطّرد ذلك لاستطعت أن تستنتج أنّ رؤيتك لصديقك ـ كلّما فتحت الباب ـ ليس صدفة، بل نتيجة لحرص صديقك على أن يفاجئك دائماً بنفسه في كلّ مرّة تحاول فيها الخروج.

والمنطق الأرسطي ينطلق من هذه النقطة فيقدّم لنا المبدأ التالي: «إنّ الاتّفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً» بوصفه مبدأً عقلياً قبلياً. وهو يريد بالاتّفاق الصدفة النسبيّة، ويقصد بهذا المبدأ التأكيد أنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار، ويهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببيّة بين كلّ ظاهرتين يتكرّر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء، لأنّ اقترانهما لو كان مجرّد صدفة نسبيّة لما تكرّر باستمرار، لأنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار،

بصورة متماثلة، فقد يتّفق مرّة أن تقترن «أ» بـ «ب» صدفة وفي مرّة ثانية وثالثة، ولكن ليس من الممكن أن تقترن «أ» بـ «ب» صدفة في جميع المرّات، لأنّ الصدف النسبيّة المتماثلة لا يمكن أن تتتابع.

ويريد المنطق الأرسطي بالتأكيد أنّ هذا المبدأ عقليّ قبليّ، وضْعَ أساس منطقي للدليل الاستقرائي، وربطه بالمعرفة العقليّة المنفصلة عن التجربة، بوصفه استنتاجاً منطقياً قياسياً من تلك المعرفة.

وهنا يختلف منطق الاحتمال الذي وضع أُسسه الشهيد الصدرﷺ في «الأسس المنطقيّة للاستقراء» حيث يرى أنّ القضيّة التي يحسبها المنطق الأرسطي قضيّة أوّليّة وأساساً منطقياً للقضايا التجريبيّة، ليست في الحقيقة قضيّة أوّليّة قبليّة مستقلّة عن التجربة، بل هي بدورها قضيّة تجريبيّة استقرائيّة، وما دامت هي كذلك فلا يمكن أن تشكّل الأساس المنطقي للقضايا التجريبيّة ككلّ[1].

• قولهﷺ: **«فلهذه الأنواع علل حقيقيّة، وليست هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها».**

المراد من المزاج ـ بحسب اصطلاح الطبّ القديم ـ هو: «كيفيّة تحصل من تفاعل كيفيّات متضادّة في أجسام متجاورة»[2] وهو قسم من الكيفيّات الملموسة، كما صرّح به صدر المتألّهين[3]. وقوله «ونحوها» كالشرائط والمعدّات والصور المسمّاة بالصور النوعيّة.

• قوله: **«الثاني: إنّ الأنواع الطبيعيّة، بما لها من النظام الجاري فيها دائماً».**

هذا الدليل هو الذي أقامه السهروردي في حكمة الإشراق، وضمّ إليه

---

(١) ينظر تفصيل هذا البحث في: المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، السيّد كمال الحيدري: ص١٧٠ ـ ٢٠١.

(٢) الطبيعيّات من الشفاء، الفصل السادس من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل: ج١ ص٣٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٨ ص٤٠ .

صدر المتألّهين بعض ما ذكره في المطارحات.

• قوله ﷺ: «والمراد بكلّيته استواء نسبته إلى جميع الأفراد المادّية».

الكلّية لها إطلاقات متعدّدة:

الأوّل: السعة الوجوديّة، وهو الكلّي العرفاني.

الثاني: بمعنى كونها صفة للمفهوم، وهو الكلّي المنطقي.

الثالث: بمعنى كونها صفة للعلم، وهو المصطلح عليه بـ «علم ما قبل الكثرة».

الرابع: استواء النسبة الوجوديّة لموجود إلى الموجودات التي يدبّرها ويعتني بأمرها. وهذا هو المراد في المقام.

قال السهروردي في «حكمة الإشراق»: «وهو كلّي لا بمعنى أنّه محمول، بل بمعنى أنّه متساوي نسبة الفيض إلى هذه الأفراد، وليس هذا الكلّي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه»[1].

وقال صدر المتألّهين: «فالحقّ عند ذلك ما قاله القدماء، إنّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميّة جوهر مجرّد نوري قائم بنفسه هو مدبّر له ومعتنٍ به وحافظ له، وهو كلّي ذلك النوع.

ولا يعنون بالكلّي ما نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى، مع اعترافهم بأنّه قائم بنفسه، وهو يعقل ذاته وغيره، وله ذات متخصّصة لا يشاركها فيه غيره، بل الذي يعنون به أنّ ربّ النوع ـ لتجرّده ـ نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها، وكأنّه بالحقيقة هو الكلّ والأصل، وهي الفروع»[2].

• قوله ﷺ: «وفيه: أنّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعيّة».

---

(١) نقلاً عن حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية، مصدر سابق: رقم ٢، ج٢ ص٥٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٢ ص٥٧.

هذا الجواب إنّما يكون كافياً لو كان الدليل الثاني ناظراً إلى خصوص أفعال الأنواع الطبيعيّة، وليس الأمر كذلك، بل هو ناظر إلى وجودها ـ أي كان التامّة ـ مع أفعالها المنتهية إلى النظام الجاري فيها، كما هو واضح من تقرير هذا الدليل كما ورد في الشواهد الربوبيّة[1]. فكان الأولى في الجواب التعرّض لكلا الأمرين فيُقال: «أمّا وجود الأنواع الطبيعيّة فهي وإن كانت مستندة إلى جوهر مجرّد مفيض لها، إلاّ أنّ الحجّة لا تكفي لإثبات كونه في كلّ نوع عقلاً عَرَضياً يخصّ النوع. فلعلّه عقلٌ ينتهي إليه أمر عامّة الأنواع. وأمّا أفعالها وآثارها فهي مستندة إلى صورها النوعيّة، وفوقها العقل الأخير المسمّى عندهم بالعقل الفعّال»[2].

خلاصة نظر المصنّف في الدليلين المتقدّمين

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «يرد على الوجه الأوّل والثاني أنّ المشاء لا يأبون عن نسبة الحوادث التي في عالم المادّة إلى الجوهر العقلي المفارق، غير أنّ الجوهر المفارق متساوي النسبة إلى الجميع، فلابدّ في وجود كلّ خصوصيّة من وجود مخصّص تتمّ به العلّية وتصدر به الخصوصيّة، ولو كان المخصّص أيضاً مفارقاً عاد المحذور، فثبت لزوم وجود مخصّص مادّي يلزمه وجود الحادث بالضرورة، وهذا هو المخصّص المادّي الذي تنسب إليه الحوادث المادّية مع مشاركة الجوهر المفارق، ولا دليل على أزيد من ذلك»[3].

• **قوله ﰑ: «إنّ ذلك ممّا يقتضيه قاعدة إمكان الأشرف».**

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «فيه أنّ هذه القاعدة على ما ينتجه ما أُقيم عليه من البرهان، لا يقتضي أزيد من لزوم تحقّق المرتبة الشريفة من

---

(١) الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، مصدر سابق: ص١٦٨.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي: ج٤ ص١٢٢٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج٢ ص٥٣.

الوجود على فرض تحقّق المرتبة الخسيسة منه. وأمّا كون كلتا المرتبتين داخلتين تحت ماهيّة واحدة نوعيّة فلا.

فالوجودات النوعيّة المادّية تستدعي أو تكشف عن وجودات مجرّدة سابقة عليها مسانخة لها في الكمال، وأمّا كون كلّ وجود مجرّد منها مثلاً لمسانخه المادّي، داخلاً تحت الماهيّة النوعيّة فلا؟»[1].

ولعلّ هذا هو المستفاد من بعض كلمات صدر المتألّهين، حيث ذكر ـ بعد إيراد الوجوه الثلاثه المتقدِّمة ـ أنّها لا تكفي لبيان كون المثال العقلي من نوع أصنافه، مشاركاً معها في الماهيّة النوعيّة للأوّل[2].

• **قوله تَئُل: «وهو فرد من النوع مجرّد في أوّل وجوده».**

بخلاف أفراد الإنسان المادّية ـ مثلاً ـ حيث يكون تجرّدها في آخر وجودها، بمقتضى الحركة الجوهريّة واتّحاد العاقل والمعقول.

• **قوله تَئُل: «فيه أنّ جريان إمكان الأشرف مشروط».**

كما هو المشهور عند القائلين بهذه القاعدة، قال صدر المتألّهين: «المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة أن يراعى في جريانها شرطان، أحدهما: استعمالها في متّحدي الماهيّة للشريف والخسيس»[3] وإن كان المصنّف لا يرتضي ذلك ـ كما سيصرّح في التنبيه.

• **قوله تَئُل: «ومجرّد صدق مفهوم على شيء، لا يدلّ على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة».**

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «ومجرّد تحقّق كمال موجود ماهويّ في موجود آخر، لا يوجب اندراج ذلك الموجود الآخر تحت الماهيّة النوعيّة

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ٣، ج٢ ص٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص٥٩.

(٣) المصدر نفسه: ج٧ ص٢٣٧.

للأوّل، كما أنّ العقول العالية تشتمل على كمالات الأنواع المادّية مع أنّها تغايرها ماهيّة، والواجب تعالى يتحقّق فيه كمال الجميع ولا ماهيّة له.

وهذا ما ذكره صدر المتألّهين في مواضع من كلامه، أنّ من الجائز أن يختلف حال مفهوم واحد بعينه بالنسبة إلى مصاديقه في ذلك، كالعلم فإنّ علم الإنسان الحصولي كيفيّة نفسانيّة، وعلم النفس بذاتها جوهر نفساني، وعلم العقل بذاته جوهر عقليّ، وعلم الواجب بذاته المتعالية عين وجوده الذي لا ماهيّة له، والمفهوم في الجميع واحد»[1].

• قوله رحمه الله: «في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة».

لعلّ هذا الترديد بين القريبة والبعيدة، لأجل الاعتقاد بوجود عالم المثال وعدمه، فعلى الأولى يكون العقل الفعّال علّة بعيدة، وعلى الثانية علّة قريبة.

---

(١) المصدر نفسه: الحاشية، ج٢ ص٥٨.

تنبيه

قاعدةُ إمكانِ الأشرفِ ـ ومفادُها: أنّ الممكنَ الأشرفَ يجبُ أن يكونَ أقدمَ في مراتبِ الوجودِ مِن الممكنِ الأخسّ، فإذا وُجِدَ الممكنُ الأخسُّ فلابدّ أنْ يكونَ الممكنُ الذي هو أشرفُ منه قد وُجدَ قبلَه ـ قد اعتنى بأمرِها جمعٌ من الحكماءِ، وبنوا عليها عدّةً من المسائل.

وقد قرّرَ الاستدلالَ عليها صدرُ المتألّهين ﷺ، بأنّ الممكنَ الأخسَّ إذا وُجدَ عن الباري جلَّ ذكرُه، وجبَ أن يكونَ الممكنُ الأشرفُ قد وُجدَ قبلَه، وإلاّ فإن جازَ أن يوجدَ معَه، وجبَ أن يوجدَ عن الواجبِ لذاتِه ـ في مرتبةٍ واحدةٍ لذاتٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ ـ شيئانِ، وهو محالٌ، وإن جازَ أن يوجدَ بعدَ الأخسّ وبواسطتِه، لزم كونُ المعلولِ أشرفَ مِن علّتِه وأقدمَ، وهو محالٌ، وإن لم يجزْ أن يوجدَ لا قبلَ الأخسِّ ولا معَه ولا بعدَه مع أنّه يمكنُ بالإمكانِ الوقوعيِّ ـ الذي هو كونُ الشيءِ بحيثُ لا يلزمُ مِن فرضِ وقوعِه محالٌ ـ فلو فُرِض وجودُه وليس بصادرٍ عنِ الواجبِ لذاتِه ولا عن شيءٍ من معلولاتِه ـ وهو على إمكانِه ـ فبالضرورةِ وجودُه يستدعي جهةً مقتضيةً له أشرفَ ممّا عليه الواجبُ لذاتِه، فيلزمُ أن يكونَ الممكنُ المفروضُ يستدعي بإمكانِه علّةً موجدةً أعلى وأشرفَ مِن الواجبِ لذاتِه، وهو محالٌ، لأنّ الواجبَ لذاتِه فوقَ ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّةً، فالمطلوبُ ثابت.

ويمكنُ الاستدلالُ بما هو أوضحُ مِن ذلك، فإنّ الشرافةَ والخسّةَ المذكورتَينِ وصفانِ للوجودِ، مرجعُهما إلى الشدّةِ والضعفِ بحسبِ مرتبةِ الوجودِ، فيرجعانِ إلى العلّيةِ والمعلوليّةِ، ومآلُهما إلى كونِ الشيءِ

مستقلاً موجوداً في نفسِه وكونِه رابطاً قائماً بغيرِه موجوداً في غيرِه، فكلُّ مرتبةٍ مِن مراتبِ الوجودِ متقوّمةٌ بِما فوقَها، قائمةٌ بِه، وأخسُّ منه، ومقوّمةٌ لما دونَها، مستقلّةٌ بالنسبةِ إليه، وأشرفُ منه.

فلو فُرِضَ ممكنانِ أشرفُ وأخسُّ وجوداً، كان مِن الواجبِ أن يوجدَ الأشرفُ قبلَ الأخسِّ قبليّةً وجوديّةً، وإلاّ كان الأخسُّ مستقلاً غيرَ رابطٍ ولا متقوّمٍ بالأشرفِ، وقد فُرِضَ متقوّماً بِه، هذا خلفٌ.

والمستفادُ من الحجّتين:

أوّلاً: إنّ كلَّ كمالٍ وجوديٍّ هو أخسُّ من كمالٍ آخرَ وجوديٍّ، فالأشرفُ منهما موجودٌ قبلَ الأخسِّ، والأشدُّ منهما قبلَ الأضعفِ، كالمرتبتينِ مِن الوجودِ المختلفتينِ شدّةً وضعفاً وإن اختلفتا ماهيّةً، نظيرَ العقلينِ الأوّلِ والثاني.

فإن كانَ الأخسُّ فرداً مادّياً لماهيّةٍ، فإنّما تفيدُ القاعدةُ أنّ الكمالَ الذي هو مسانخٌ له وأشدُّ مِنه موجودٌ قبلَه، من غيرِ أن تفيدَ أنّ ذلك الكمالَ الأشدَّ فردٌ لماهيّةِ الأخسِّ، لجوازِ أن يكونَ جهةً مِن جهاتِ الكمالِ الكثيرةِ في علّةٍ كثيرةِ الجهاتِ، كالإنسانِ مثلاً له فردٌ مادّيٌّ ذو كمالٍ أخسَّ، وفوقَه كمالٌ إنسانيٌّ مجرّدٌ مِن جميعِ الجهاتِ أشرفُ مِنه، لكن لا يلزمُ مِنه أن يكونَ إنساناً بالحملِ الشائعِ، لجوازِ أن يكونَ جهةً من جهاتِ الكمالِ الذي في علّتِه الفاعلةِ، فينتجُ حملَ الحقيقةِ والرقيقةِ.

نعم، تجري القاعدةُ في الغاياتِ العاليةِ المجرّدةِ التي لبعضِ الأنواعِ المتعلّقةِ بالمادّةِ، كالإنسانِ؛ لقيامِ البرهانِ على ثبوتِها لذويها بالحملِ الشائعِ إذا لم تصادفْ شيئاً مِن الموانعِ الطبيعيّةِ.

وثانياً: إنّ القاعدةَ إنّما تجري في ما وراءَ الماديّاتِ وعالمِ الحركاتِ، من المجرّداتِ التي لا يزاحمُ مقتضياتِها مزاحمٌ ولا يمانعُها مانِعٌ. وأمّا الماديّاتُ فمجرّدُ اقتضاءِ المقتضي فيها وإمكانِ الماهيّةِ لا يكفي في إمكانِ وقوعِها، بل ربما يعوقُها عائقٌ.

فلا يردُ أنّ القاعدةَ لو كانت حقّةً، استلزمتْ بلوغَ كلِّ فردٍ ماديٍّ ـ كالفردِ مِن الإنسانِ ـ غايةَ كمالِه العقليِّ والخياليِّ، لكونِها أشرفَ مِن الوجودِ الذي هو بالقوّةِ، مع أنّ أكثرَ الأفرادِ محرومونَ عَنِ الكمالِ الغائيِّ، ممنوعونَ عنِ الوجودِ النهائيِّ.



قاعدة إمكان الأشرف

لمّا كان الاستدلال المتقدّم في الوجه الثالث مبتنياً على قاعدة إمكان الأشرف، رام المصنّف أن يتعرّض لهذه القاعدة والاستدلال عليها، لأهمّيتها في نفسها ولابتناء جملة من المسائل الفلسفيّة عليها، ولأنّها لم يبحث عنها في هذا الكتاب.

وحاصل هذه القاعدة هو أنّ الممكن الأخسّ إذا وجد، يلزم أن يوجد الممكن الأشرف قبله.

ولا يخفى أنّ المراد بالإمكان هنا هو الإمكان الوقوعي لا مجرّد الإمكان الذاتي؛ لأنّ الإمكان الذاتي وإن كان يلازم الإمكان الوقوعي في المجرّدات التامّة، لكنّه قد يوجد مانع يمنع من وقوعه، فمثلاً وجود العقل الثاني في مرتبة العقل الأوّل وإن كان ممكناً ذاتاً، لكنّه يوجد مانع يمنع من تحقّقه، لاستلزامه لصدور الكثير من الواحد.

ومن الجدّير بالذّكر أنّ هذه القاعدة كانت مورد اهتمام واعتناء الحكماء؛ قال صدر المتألّهين بعد التعرّض لمفادها: «وهذا أصلٌ شريف برهانيّ عظيم جدواه، كريم مؤدّاه، كثيرٌ فوائده، متوفّر منافعه، جليل خيراته وبركاته، وقد نفعنا الله سبحانه به نفعاً كثيراً بحمد الله وحسن توفيقه، وقد استعمله معلّم المشّائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في أثولوجيا كثيراً وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه: (يجب أن يعتقد في العلويات ما هو أكرم)، وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود، وأمعن في تأسيسه الشيخ الإشراقي إمعاناً شديداً في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمّى بحكمة الإشراق حتّى في مختصراته كالألواح العماديّة والهياكل النوريّة

والفارسي المسمّى بهرتونامه والآخر المسمّى بيزدان شناخت»(١).

وقد أقام المصنّف برهانين للاستدلال على هذه القاعدة:

البرهان الأوّل

ذكر المصنّف مضمون الاستدلال الذي قرّره صدر المتألّهين في الأسفار، وهو يبتني على برهان الخلف، وحاصل هذا الاستدلال:

لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ، لكان إمّا أن يوجد مع الأخسّ، أو بعده، وإمّا أن لا يوجد الأشرف لا قبل الأخسّ ولا بعده، والتالي باطل بجميع احتمالاته فالمقدّم مثله، فيثبت أنّ الأشرف يوجد قبل الأخسّ، وهو المطلوب.

أمّا بطلان التالي فلما يلي:

أمّا بطلان الاحتمال الأوّل ـ وهو أن يوجد الأشرف مع الأخسّ ـ فلأنّه يلزم صدور الكثير من الواحد، إذ يلزم أن يصدر شيئان من الذات الواجبة البسيطة من كلّ جهة، وهو ينافي قاعدة الواحد المتقدّمة القائلة بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد.

وأمّا بطلان الاحتمال الثاني ـ وهو أن يوجد الأشرف بعد الأخسّ ـ فلأنّه يلزم أن يكون الأخسّ واسطة في الفيض أو علّة للأشرف، ويلزم أن يكون المعلول أشرف وجوداً من العلّة، وهو محال؛ لما ثبت في محلّه من أنّ العلّة أقوى وأشرف وجوداً من المعلول. وقد أشار شارح حكمة الإشراق إلى بطلان هذا الاحتمال بقوله: «فإذا جاز صدور الأشرف بواسطة فلا شكّ أنّها الأخسّ لا محالة، فيكون قد جاز صدور الأشرف عن الأخسّ وهو غير جائز»(٢).

أمّا بطلان الاحتمال الثالث ـ وهو أنّ الأشرف لا يصدر لا قبل الأخسّ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٢٤٤.

(٢) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: الطبعة الحجريّة، ص٣٦٧.

ولا بعده ـ فلأنّ الأشرف مجرّد تامّ يكفي إمكانه الذاتي في وقوعه، فلو لم يصدر الأشرف من الواجب تعالى، فهذا يعني أنّه يستدعي علّة أعلى وجوداً وأشرف من الواجب تعالى وهو محال، لما تقدّم من أنّ الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

وإذا بطل التالي ـ وهو هذه الاحتمالات الثلاثة ـ فيبطل المقدّم وهو أنّ الأشرف لا يوجد قبل الأخسّ، فيثبت المدّعى وهو أنّ الأشرف يوجد قبل الأخسّ.

البرهان الثاني

ذكر المصنّف هذا الاستدلال في تعليقته على الأسفار، إلاّ أنّه ذكره هنا بشكل مجمل، ومن المقدّمات التي اعتمد عليها هذا الاستدلال مقدّمات عامّة، تقدّم الكلام عنها في الأبحاث السابقة، وهي ما يلي:

الأولى: الوجود حقيقة مشكّكة. وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الأوّل من هذه المرحلة، وتبيّن أنّ الوجود حقيقة مشكّكة بالتشكيك الخاصّي.

الثانية: أنّ التشكيك مآله إلى العلّية والمعلوليّة.

الثالثة: أنّ مآل العلّية والمعلوليّة على مبنى الحكمة المتعالية، هو إلى كون الوجود مستقلاً أو رابطاً متقوّماً.

الرابعة: عالم المادّة لا يمكن أن يصدر من الواجب مباشرةً، وهذه مبتنية على قاعدة الواحد، وأنّه يستحيل أن يصدر الكثير من الواحد مباشرة. وعلى هذا الأساس لابدّ أن تكون مراتب الوجود ـ على أقلّ تقدير ـ ثلاث: مرتبة الواجب تعالى، ومرتبة عالم المادّة، ومرتبة الواسطة بين عالم المادّة وبينه تعالى.

وإذا تبيّنت هذه المقدّمات يتّضح وجوب وجود الأشرف قبل الأخسّ وأنّه علّة للأخسّ، لما تقدّم من المقدّمات من أنّ مرجع الشرافة والخسّة إلى العلّية والمعلوليّة، وبذلك يلزم أن يكون الأخسّ معلولاً متقوّماً ورابطاً للأشرف، وإلاّ ـ أي لو لم يكن الأشرف قبل الأخسّ ـ للزم أن يكون الأخسّ

مستقلاً غير رابط ولا متقوّم بالأشرف، وهو خلف ما تقدّم من كون الأخسّ رابطاً متقوّماً بالأشرف.

بعبارة أخرى: حيث إنّ الشرافة والخسّة في الوجود ترجعان إلى العلّية والمعلوليّة، بمعنى أنّ الوجود الأشرف علّة للأخسّ، فعلى هذا لو وجد الأخسّ ولم يوجد الأشرف قبله، للزم أن يكون وجود الأخسّ وجوداً رابطاً من دون وجود مستقلّ، وهو محال، إذن لابدّ أن يوجد الأشرف قبله.

وقد ذكر المصنّف هذا البرهان في تعليقته على الأسفار بقوله: «وكون الجعل في الوجود يستلزم تحقّق مراتب فوق الاثنتين في الوجود، ولا محالة تختصّ واحدة منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات، وبينها ما هو أشرف وما هو أخسّ، ثمّ إنّ رجوع وجود المعلول بالنسبة إلى وجود العلّة الفيّاضة إلى الوجود الرابط الذي لا يستقلّ في نفسه بوجه دون أن يتقوّم بوجود نفسيّ هو المقوّم له يوجب كون المراتب بحيث كلّ مرتبة ذاتيّة منها رابطة بالنسبة إلى ما فوقها متقوّمة به وهو مقوّمها، فلو فرضناها سلسلة مترتّبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الدانية رابطة متقوّمة بما فوقها لا غير، والمتوسّطة وجوداً نفسيّاً مقوّماً لما دونها رابطة بالنسبة إلى ما فوقها متقوّمة به، والعالية وجوداً نفسيّاً مقوّمة لما دونها مطلقاً.

إذا تمهّدت هذه المقدّمة نقول: لو تحقّق ما هو أخسّ ولم يتحقّق ما هو أشرف قبله سواء تحقّق معه أو بعده أو لم يتحقّق أصلاً، لزم تحقّق ما فرض متقوّماً بالذات بدون مقوّمه. هذا خلف»[1].

نتيجة البرهانين السابقين

ذكر المصنّف أنّ ما تقدّم من البرهانين لإثبات قاعدة إمكان الأشرف يستفاد منها أمران:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٢٤٥ .

١. قاعدة الأشرف لا تثبت وحدة ماهيّة الأشرف والأخسّ

الكلام يقع تارةً في العلل الفاعليّة أي في قوس النزول، وأخرى في العلل الغائيّة أي في قوس الصعود.

أمّا في العلل الفاعليّة فإنّ قاعدة إمكان الأشرف لا تثبت أنّ الكمال الأشرف داخل تحت الماهيّة النوعيّة لماهيّة الكمال الأخسّ؛ لأنّ غاية ما تثبته القاعدة هو إذا وجد الكمال الوجودي للأخسّ، لابدّ أن يوجد كمال أشرف وأقدم وأشدّ منه، ولا يلزم كونهما من ماهيّة واحدة، لعدم الدليل على ذلك، وعلى هذا فالحمل بين الأخسّ والأشرف هو حمل الحقيقة والرقيقة لا الحمل الشائع الصناعي، كما في العقلين الأوّل والثاني، فإنّ العقل الثاني إذا كان موجوداً، فالعقل الأوّل لابدّ أن يوجد قبله، لكن هذا لا يعني أن يكون العقل الأوّل داخلاً تحت ماهيّة العقل الثاني؛ لما تقدّم من أنّ كلّ نوع من العقول المجرّدة منحصر في فرد واحد.

وهكذا الحال إذا كان الأخسّ فرداً ماديّاً، فإنّ غاية ما يمكن أن تفيده القاعدة هو أنّ الكمال في الفرد المادّي الأخسّ مسانخ للكمال الأشدّ الموجود في الفرد الأشرف الموجود قبله، لكن هذا لا يثبت أنّ ذلك الكمال الأشدّ فرد لماهيّة الفرد الأخسّ، لاحتمال أن يكون كمال الأخسّ واحداً من كمالات الأشرف الذي هو علّة للأخسّ، وتلك العلّة فيها جهات متعدّدة من الكمالات، مثل فرد الإنسان المادّي فهو واجد لدرجة ضعيفة من الكمال الموجود في مرتبة علّته التي فيها جهات كثيرة من الكمالات، أي فيها كمالات الأنواع المادّية كالإنسان والبقر والفرس... وتلك العلّة أو الوجود الأشرف هو العقل الفعّال عند المشّاء، ويكون الفرد المفروض إحدى جهات العقل الفعّال.

وعلى هذا الأساس لا يكون الحمل بين فرد الإنسان المادّي وبين الفرد المجرّد الأكمل حملاً شائعاً صناعيّاً، فلا يُقال للفرد المجرّد هذا إنسان بالحمل

الشائع؛ لأنّه ليس مصداقاً حقيقياً للإنسان، لاحتمال أن يكون الكمال في الفرد المادّي يمثّل جهة من جهات الكمال في العلّة الفاعليّة وهو العقل الفعّال، لذا يكون الحمل بنحو الحقيقة والرقيقة.

أمّا في العلل الغائيّة فإنّ قاعدة إمكان الأشرف تجري وتثبت وجود الأشرف وتثبت أنّه فرد من ماهيّة الأخسّ، من قبيل أفراد الإنسان المادّي حينما يتكاملون ويصلون إلى غايتهم وهي التجرّد العقلي، كما قامت البراهين على استكمال النفس، أو براهين المعاد الدالّة على أنّ الإنسان في عالم الآخرة هو نفس الإنسان الموجود في عالم الدنيا.

ومن ثمّ فإنّ الإنسان الذي تتحقّق فيه الغاية الإنسانيّة وهي التجرّد العقلي، يكون أشرف من الإنسان الذي لم تتحقّق فيه تلك الغاية الإنسانيّة.

وكلّ ما كان أشرف يكون وجوده علّة ومقدّماً على وجود الأخسّ ـ كما تقدّم في الاستدلال على قاعدة الأشرف ـ إذن قاعدة الأشرف بضميمة براهين المعاد وبراهين استكمال النفس، ينتج أنّ بعض أفراد الأنواع المادّية إذا وصل إلى مرحلة التجرّد العقلي، وجب أن يكون الأشرف متّحد الماهيّة مع الأخسّ، وعلى هذا يكون الحمل بين الفرد العقلي للإنسان وبين الفرد المادّي حملاً شائعاً صناعياً، كما تقدّم.

إن قيل: إنّ ما نلمسه في الخارج هو أنّ الإنسان المادّي الأخسّ يوجد قبل الأشرف؛ وليس الأشرف موجوداً قبله؛ لأنّ في قوس الصعود يتكامل الفرد المادّي ويسير في درجات التكامل إلى أن يبلغ مرتبة التجرّد العقلي، وهو خلاف قاعدة إمكان الأشرف التي تثبت وجود الفرد الأشرف قبل وجود الفرد الأخسّ.

قلت: إنّ ما يلحظ من كون الفرد المادّي قبل الفرد المجرّد، إنّما هو بحسب الظاهر لا بحسب الواقع والحقيقة، فإنّ الغايات متقدّمة في الحقيقة

على ذوي الغايات، وإن كانت متأخّرة بحسب الظاهر، وقد أشار المصنّف في تعليقته على الأسفار إلى ذلك بقوله: «إمكان جريان القاعدة في الغايات الشريفة الضروريّة للأشياء فإنّها متقدّمة لذوات الغايات بحسب الحقيقة، وإن كانت متأخّرة عنها بحسب الظاهر»(١).

نعم، الفرق بين العلل الغائية والعلل الفاعليّة من حيث جريان قاعدة إمكان الأشرف هو أنّ في العلّة الفاعليّة يكفي الإمكان الذاتي فقط، ولا تحتاج إلى الإمكان الوقوعي؛ لأنّ الإمكان الذاتي في المجرّدات يكفي في وقوعها، لعدم توقّفها على استعداد وقوّة، وارتفاع موانع.

أمّا في العلل الغائيّة، أي في قوس الصعود، فلا يكفي الإمكان الذاتي في وقوعها، لأنّ الفرد المادّي حينما يتكامل ليكون فرداً مثاليّاً أو عقليّاً، لابدّ من توفّر شرائط معيّنة وارتفاع الموانع عنه، لذا فإنّ الإمكان الذاتي لا يلازم الإمكان الوقوعي في قوس الصعود، بل قد تتحقّق الغاية إذا وجدت الشرائط وارتفعت الموانع، وقد لا تتحقّق إذا لم توجد الشرائط أو وجدت موانع.

والحاصل: أنّ قاعدة إمكان الأشرف في العلل الفاعليّة، لا تثبت أنّ الأشرف فردٌ من ماهيّة الأخسّ، أمّا في العلل الغائيّة فقاعدة إمكان الأشرف بمعونة براهين المعاد وبراهين استكمال النفس، تثبت أنّ الأشرف فردٌ من ماهيّة الأخسّ.

٢. قاعدة إمكان الأشرف لا تجري في الماديّات

إنّ قاعدة إمكان الأشرف تجري في المجرّدات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم، ولا يمانعها مانع، أمّا في الماديّات فلا تجري قاعدة إمكان الأشرف، بمعنى: إذا وجد فرد مادّي من الإنسان، فلا يثبت بقاعدة إمكان الأشرف وجود فرد مجرّد له؛ لأنّ الفرد المادّي من الإنسان ليس بالضرورة أن يصل إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق، تعليقة رقم ١: ج٧ ص٢٤٩.

التجرّد، إذ قد يصل إلى عالم التجرّد وقد لا يصل، وما نلمسه واضحاً من أنّ أكثر الأفراد محرومون من الكمال الغائي، لأنّ وجود المقتضي في الماديّات ووجود الإمكان الذاتي للماهيّة لا يكفي في إمكانها الوقوعي، إذ قد يعوقها عائق أو مانع.

والحاصل أنّ قاعدة إمكان الأشرف لا تجري في الماديّات، وإنّما تجري في المجرّدات؛ لأنّ المقتضي في الماديّات قد يمنعه مانع، بخلاف المجرّدات التي يكفي الإمكان الذاتي في وقوعها.

تعليقات على المتن

• **قوله ﵀: «قاعدة إمكان الأشرف... قد اعتنى بأمرها جمعٌ من الحكماء، وبنوا عليها عدّة من المسائل».**

قال الداماد في القبسات: «ممّا يتفرّع عن أصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقّ، من حيثيّة واحدة في درجة واحدة، أصل آخر يُقال له: «قاعدة الإمكان الأشرف».

وهو أصلٌ شريف كريمٌ مغزاه، عظيم جدواه، استعمله معلّم المشائين ومُفيدهم الصناعة، في أثولوجيا وفي كتاب السماء والعالم، والشريك في الرياسة في مواضع عديدة في الشفاء والتعليقات، وعليه أسّس في ساير كتبه ترتيب نظام الوجود. وغاص فيه شيخ أصحاب الذوق والتفريد في المطارحات والتلويحات وحكمة الإشراق غوصاً عميقاً، وابتحث عنه من مقلّديه صاحب الشجرة الإلهيّة ابتحاثاً مبسوطاً مستطيراً»[1].

• **قوله ﵀: «وقد قرّر الاستدلال عليها صدر المتألّهين».**

هذه الحجّة هي التي أقامها شيخ الإشراق، وقرّرها قطب الدين

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص٣٧٢.

الشيرازي في شرح حكمة الإشراق، والسيّد الداماد في القبسات[١]. وأورد المحقّق الدواني عليها إشكالاً وصفه السيّد الداماد بالشكّ المعضل، وصدر المتألّهين بالشكّ العويص، وتصدّيا لدفعه[٢].

• قوله﴿﴾: «بأنّ الممكن الأخسّ إذا وجد عن الباري...».

قال قطب الدّين الشيرازي: «لو وجد الممكن الأخسّ، ولم يوجد الممكن الأشرف قبله، لزم: إمّا خلاف المقدّر، أو جواز صدور الكثير عن الواحد، أو الأشرف عن الأخسّ، أو وجود جهة أشرف ممّا عليه نور الأنوار.

لأنّ وجود الأخسّ إن كان بواسطة لزم الأوّل، وإن كان بغير واسطة، وجاز صدور الأشرف عن الواجب لزم الثاني، وإن جاز عن معلوله لزم الثالث، وإن لم يجز عنهما لزم الرابع.

وإذا بطلت الأقسام كلّها ـ على تقدير وجود الأخسّ مع عدم وجود الأشرف قبل الذات ـ فذلك التقدير باطل، ويلزم من بطلانه صدق الشرطيّة المذكورة التي هي قاعدة الإمكان الأشرف. وإذ لا أشرف من الواجب ولا من اقتضائه، فمُحال أن يتخلّف عن وجوده وجود الممكن الأشرف، ويجب أن يكون الأشرف أقرب إليه، وأن تكون الوسائط بينه وبين الأخسّ هي الأشرف، فالأشرف من مراتب العلل والمعلولات، من غير أن يصدر عن الأخسّ الأشرف، بل على العكس من ذلك إلى آخر المراتب»[٣].

• قوله﴿﴾: «فإن جاز أن يوجد معه، وجب أن يوجد عن الواجب لذاته... شيئان، وهو محال».

ذكر المصنّف في حواشيه على الأسفار، أنّ هذا إنّما يتمّ «في الصادر الأوّل،

---

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص٣٦٧، القبسات، مصدر سابق: ص٣٧٣.

(٢) القبسات: ص٣٧٤، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٢٤٩.

(٣) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ج ص٣٦٧.

وأمّا ما بعده من العلل المتوسّطة التي هي أشرف ممّا دونها، فلا يستحيل صدور أكثر من واحد عن عالمها، لتقرّر جهات كثيرة فيها»[١].

• قوله ﷺ: «في مرتبة واحدة لذات واحدة».

عبارة «لذات واحدة» لعلّها زائدة، لأنّها غير موجودة في كلمات صدر المتألّهين والاستدلال تامّ وإن حذفت هذه العبارة.

• قوله ﷺ: «لأنّ الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّة».

يتكرّر القول بأنّ الحقّ تعالى «فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّةً ومدّة وعدّة» فماذا يقصد من ذلك؟

قال الطوسي في شرح الإشارات: «النهاية واللانهاية من الأعراض التي تلحق الكمّ لذاته، وتلحق ما له أو لشيء يتعلّق به كمّية بسبب تلك الكمّية. فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه، ومنها ما يعرض للكمّ المنفصل، وهو تناهي العدد ولا تناهيه.

والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد، لا نهاية المقادير ـ أعني تزايد الاتّصال ـ فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص، لا نهاية الأعداد ـ أعني مراتب الانفصال ـ.

والشيء الذي له مقدار كالجسم، أو عدد كالعلل، ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر. وأمّا الشيء الذي تعلّق به شيء ذو مقدار أو عدد، كالقوى التي يصدر عنها عمل متّصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد، ففرض النهاية واللا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال. والذي بحسب المقدار يكون إمّا مع فرض وحدة العمل واتّصال زمانه، أو مع فرض الاتّصال في العمل نفسه، لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته.

فالقوى ـ بهذه الاعتبارات ـ تكون ثلاثة أصناف:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: الحاشية رقم ١، ج٧ ص٢٤٦.

الأوّل: قُوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة، كرُماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، ولا محالة تكون تلك التي زمانها أقلّ، أشدّ قوّة من التي زمانها أكثر.

والثاني: قوى يفرض صدور عمل منها على الاتّصال في أزمنة مختلفة، كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء. ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقلّ.

والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرماة يختلف عدد رميهم. ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقلّ.

فالاختلاف الأوّل بالشدّة، والثاني بالمدّة، والثالث بالعدّة»[1].

إذا اتّضح ذلك نقول: «إنّ المراد بما لا يتناهى هو الوجودات النوريّة المفارقة عن المادّة، كالعقول، وهو المعبّر عنه باللانهاية التحتية، أي موجودات غير متناهية في سلسلة الممكنات ولا نهايتها؛ إمّا عدّي أو مُدّي أو شدّي.

ومعنى كونها غير متناهية عدّة: أنّ عدّة فعليّاتها غير متناهية. ومعنى كونها غير متناهية مدّة: عدم مسبوقيّتها بالزمان، بل كون وجوداتها فوق الزمان. ومعنى كونها غير متناهية شدّة: أنّها غير محدودة بحدّ. لكن لمّا كانت اللا نهاية الشدّيّة في الممكن غير معقولة، إذ الممكن محدود لا محالة، فتكون اللا نهاية التحتية منحصرة بالمدّية والعدّية، والواجب تعالى فوق ما لا يتناهى عدّة ومدّة بفوقيّة غير متناهية.

فقولهم: «بما لا يتناهى» متعلّق بكلمة «فوق» وقولهم «عدّة ومدّة وشدّة» تفصيل للّانهاية الفوقيّة، و«عدّة ومدّة» منها بالخصوص أيضاً تفصيل للّانهاية التحتيّة. ومعنى العبارة حينئذ أنّ الواجب تعالى غير متناهي الوجود عدّة ومدّة

---

(١) نقلاً عن تعليقة ميرزا مهدي آشتياني على شرح منظومة الحكمة للسبزواري: ص١٤٥.

وشدّة، وفوق ما لا يتناهى عدّة ومدّة، وتكون فوقيّته أيضاً غير متناهية»[1].

ولعلّه لهذا اكتفى المصنّف في المتن بذكر «الشدّة» دون غيرها.

ويمكن أن يتصوّر اللا نهاية الشدّيّة في التحتيّة أيضاً. إذا كان المراد منها ما لا يتصوّر أشدّ منه من جهة وقوع فعله لا في زمان، فيشمل المبدعات والمفارقات العقليّة. أمّا إذا أُريد من اللا متناهي الشدّي ما لا يتصوّر أشدّ منه وجوداً وأتمّ منه نوريّة، وليس ما وراء وجوده وجود، فينحصر في الواجب كما هو واضح.

• قوله ﷺ: «ويمكن الاستدلال ـ بما هو أوضح من ذلك ـ».

هذه الحجّة أقامها المصنّف لإثبات القاعدة، وقد تقدّم تقريرها، ولكن يمكن أن يُقال: إنّ قصارى ما تثبته المقدّمات التي أشرنا إليها أنّ المعلول الشريف كالعقل الثاني متقوّم بعلّته الذي هو أشرف منه وجوداً، إلاّ أنّ تلك العلّة أهي العقل الأوّل أم الواجب تعالى، فلا معيّن له إلاّ بالتمسّك بقواعد أخرى من قبيل أنّ الطفرة محالة، أو أنّ العقل الأوّل يحتاج إلى واجب أكمل ممّا هو عليه هذا الواجب، وغيرهما. وهذا مآله إلى الاستناد إلى قواعد أخرى. وعليه فلا يمكن الاكتفاء بهذه المقدّمات بمفردها لإثبات المطلوب.

• قوله ﷺ: «موجوداً في غيره».

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في النسخ من قوله: «موجداً».

• قوله: «فكلّ مرتبة من مراتب الوجود متقوّمة بما فوقها... ومقوّمة لما دونها».

وهذا ما أشار إليه في الفرع الثاني من فروع التشكيك من الفصل الثالث من المرحلة الثالثة.

• قوله ﷺ: «فإن كان الأخسّ فرداً مادّياً لماهيّة».

هذا هو الصحيح، لا ما في النسخ: «وأمّا إذا كان الأخسّ فرداً».

• قوله ﷺ: «نعم تجري القاعدة في الغايات العالية المجرّدة التي لبعض

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، مصدر سابق: ج١ ص٥٠.

الأنواع المتعلّقة بالمادّة كالإنسان».

قال صدر المتألّهين: «وممّا يجب أن يعلم أنّ الخسيس في الأشياء الكائنة والفاسدة، وإن أمكن أن يكون متقدِّماً على الشريف زماناً وطبعاً بحسب الإعداد ـ كالنطفة تتقدّم على الحيوان، والبذر على الشجر، لكن عند التأمّل يظهر أنّ الشريف متقدِّم على الخسيس ذاتاً بحسب الإيجاد، وأنّ الفضل والكمال للمتقدّم بالذات في الإيجاد، والخسّة والنقيصة للمتأخّر بالذات فيه»[1].

• قوله‌ﷺ: **«إنّ القاعدة إنّما تجري في ما وراء الماديّات وعالم الحركات» إلى قوله: «بل ربما يعوقها عائق».**

قال صدر المتألّهين: «تنبيهٌ عرشي: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة أن يراعى في جريانها شرطان؛ أحدهما: استعمالها في متّحدي الماهية للشريف والخسيس دون غيره. والثاني: استعمالها في ما فوق الكون والإبداعيّات، دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات».

ثمّ قال: «وأمّا الشرط الثاني، فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد أنّ القاعدة لو كانت حقّه، لزم أن لا يكون بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف وأكمل له، وليس الأمر كذلك، فإنّ أكثر الخلق ممنوعون من كمالاتهم العقليّة والحسيّة، مع أنّ حصولها لهم أشرف وأكمل من عدم حصولها لهم، وذلك لأنّ القاعدة إنّما تكون مطّردة في الأمور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكيّة والأوضاع السماويّة المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات، بحسب تضادّها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان، كالمركّبات العنصريّه والأشخاص المتكوّنة، فإنّ الحركات السماويّه كما أنّها مؤثّرة في وجودها، كذلك مؤثّرة في عدمها.

فإنّ كثيراً ممّا في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويّتها أشياء

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٢٤٩.

كثيرة كمالية، ثمّ تصير ممنوعة عنها بأسباب أخرى خارجة عنها، فهي ربما تكون محرومة عمّا هو أكمل وأشرف لممانعة أسباب سماويّة وعلل طبيعيّة تابعة لاستعدادات أرضيّة تابعة للحركات السماويّة بأنوارها وأوضاعها ومطالعها ومغاربها. فإذن يجوز أن يعطى الشيء أمراً شريفاً تارةً وخسيساً أخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له.

وأمّا الأمور الدائمة فإنّ شرفها وخسّتها تابعان لشرف الفاعل وخسّته لا غير، فلا تختلف الأمور هنالك إلاّ لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهات الفاعل، فيفعل الأشرف والأخسّ الأخسّ، فاتّضح الفرق بين ما يطّرد فيه إمكان الأشرف وبين ما لا يطّرد»[1].

• قوله ﷺ: «القيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع».

يشير إلى براهين المعاد الدالّة على أنّ الإنسان الذي يحشر في يوم القيامة هو نفس الإنسان الموجود في عالم الدُّنيا، ومتّحد معه ماهيّة وإن كان يختلف عنه بحسب النشآت الوجوديّة، وذلك من خلال الحركة الجوهريّة واتّحاد العاقل والمعقول والعامل والعمل.

خلاصة الفصل العشرين

١ ـ عقد المصنّف هذا الفصل لغرض الاستدلال على ثبوت عالم العقل وبيان كيفيّة وقوع الكثرة فيه.

٢ ـ استدلّ المصنّف على وجود عالم العقل بقاعدة الواحد بالانضمام إلى قاعدة السنخيّة، حيث إنّ قاعدة الواحد تثبت لزوم صدور موجود واحد من الواجب تعالى، أمّا قاعدة السنخيّة فتثبت كون ذلك الموجود مجرّداً تامّاً ظلّاً للواجب تعالى وهو الصادر الأوّل أو العقل الأوّل .

---

(١) المصدر نفسه: ج٧ ص٢٤٧.

٣ ـ استدلّ على أنّ الصادر الأوّل واحد شخصيّ وليس له أفراد متعدّدة، بالدليل التالي: إنّ الكثرة إمّا تكون مقتضى تمام الماهيّة، أو مقتضى بعضها، أو خارجة عنها لازمة أو مفارقة، والتقادير الثلاثة الأولى باطلة لانتهائها إلى عدم تحقّق فرد من الماهيّة، إذ كلّما تحقّق فرد كان كثيراً، والكثير مؤلّف من أفراد، وهلمّ جرّا ويتسلسل فلا يتحقّق للماهيّة فرد. وهو خلف.

أمّا على التقدير الرابع وهو كون الكثرة عرضاً مفارقاً، فهو يختصّ بالماديّات، فيتّضح أنّ كلّ ماهيّة كثيرة الأفراد فهي ماديّة، وينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ مجرّد فنوعه منحصر في فرد واحد وهو المطلوب.

٤ ـ ما تقدّم من انحصار النوع المجرّد في فرد لا ينقض بالكثرة الأفراديّة في العقل المجرّد فيما لو استكملت الأفراد الماديّة ووصلت إلى غايتها وهي التجرّد العقلي من خلال الحركة الجوهريّة؛ وذلك لأنّ مفاد القاعدة ـ وهي انحصار النوع المجرّد في فرد ـ هو المجرّد العقلي غير المسبوق بالمادّة، وليس المجرّد العقلي المسبوق بالمادّة كما هو حال الأفراد المادّية التي وصلت إلى عالم التجرّد العقلي. وهنالك جواب آخر على مبنى الحكمة المتعالية حاصله: أنّ كلّ فرد ماديّ يصل إلى التجرّد العقلي يكون نوعاً بعينه مبايناً للفرد الآخر الذي يشكّل بدوره نوعاً آخر أيضاً.

٥ ـ تتصوّر الكثرة في العقول على وجهين؛ طوليّة فقط كما ذهب إليه المشاء، وطوليّة وعرضيّة كما ذهب إليه الإشراقيّون وتبعهم صدر المتألّهين.

٦ ـ استدلّ المشاء على صدور العقول الطوليّة بقاعدة الواحد ـ بناءً على شمولها لغير الواجب ـ بتقريب أنّ العقل الأوّل، وإن كان واحداً شخصيّاً، إلاّ أنّه تلزمه جهات متعدّدة، أحدها: أنّه يعقل إمكانه الذاتي، والثانية: أنّه يعقل وجوبه الغيري، والثالثة: أنّه يعقل علّته وهو الواجب تعالى. فهذه الجهات الثلاث تكون مصدراً لصدور أكثر من معلول واحد من الصادر الأوّل أو

العقل الأوّل، لكن هذه الجهات الثلاث في الصادر الأوّل لا تكفي لصدور عالم المادّة ؛ لوجود كثرة كثيرة جدّاً في عالم المادّة، لا تفي بصدورها من العقل الأوّل، وعلى هذا الأساس لابدّ من صدور عقل ثانٍ من العقل الأوّل ذي جهات أكثر، ثمّ عقل ثالث يصدر من العقل الثاني يكون ذا جهات أكثر من العقل الثاني، ويصدر من العقل الثالث عقل رابع ذا جهات أكثر من العقل الثالث، وهكذا عقل خامس وسادس، إلى أن يصل إلى عقل تبلغ جهات الكثرة فيه عدداً كبيراً بحيث يفي لصدور عالم المادّة. وقد ذكر المشاؤون أنّ عدد هذه العقول الطوليّة عشرة، آخرها العقل العاشر الذي يسمّى عندهم العقل الفعّال، يكون ذا جهات كثيرة، تفي لصدور عالم المادّة منه.

٧ ـ استدلّ الإشراقيّون على العقول العرضيّة بثلاثة أدلّة :

الدليل الأوّل: إنّ القوى النباتيّة من الغاذية والنامية والمولّدة هي أعراض حالّة في الجسم، فاقدة للعلم والإدراك، متغيّرة بتغيّر الجسم، فيستحيل أن تكون هذه القوى هي العلّة الفاعلة للتراكيب العجيبة والنظام الدقيق في عالم النبات. وعلى هذا لابدّ أن تكون العلّة جوهراً عقلياً يدبّر أمرها ويعتني بها وهو المثال الإفلاطوني.

وناقش المصنّف هذا الاستدلال بما يلي:

١ ـ إنّه غير تامّ؛ إذ يمكن أن ينسب هذا النظام في النبات إلى مجرّد مثالي وليس العقل الإفلاطوني.

٢ ـ لو سلّمنا صحّة الدليل، فهو لا يثبت المطلوب أيضاً، لأنّ هذا النظام الدقيق في النبات يمكن أن ينسب إلى الصورة النوعيّة، والصورة النوعيّة يدبّرها العقل الفعّال عند المشّاء.

٨ ـ الدليل الثاني: إنّ الأنواع المادّية كلّها بما لها من النظام الجاري باقية دائمة، ودوامها ليس أمراً اتّفاقيّاً؛ لأنّ الأمر الاتّفاقي لا يكون دائميّاً ولا

أكثريّاً، وعلى هذا فإنّ لكلّ نوع من هذه الأنواع جوهراً عقلياً يدبّر أمرها.

وناقش المصنّف هذا الدليل بأنّ أفعال وآثار كلّ نوع مستندة إلى الصورة النوعيّة التي لولاها لما تميّزت الأنواع الجوهريّة بعضها عن بعض، وهذه الصورة النوعيّة مستندة إلى العقل الفعّال عند المشّاء، فلا يثبت المثال الإفلاطوني.

٩ ـ الدليل الثالث: مقتضى قاعدة إمكان الأشرف ـ القائلة إنّ الممكن الأخسّ إذا وجد فلابد أن يوجد الممكن الأشرف ـ أنّ وجود الإنسان المادّي الذي هو بالقوّة لكثير من الكمالات الإنسانيّة، دليل على وجود إنسان عقليّ قبله، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأنواع المادّية الأخرى، فيثبت أنّ لكلّ نوع مادّي ربّاً يدبّره ويعتني بأمره وهو المثل الإفلاطونيّة.

وناقش المصنّف هذا الاستدلال بالقول: إنّا إمّا أن نشترط وحدة ماهيّة الأخسّ والأشرف وإمّا لا نشترط ذلك، فعلى الأوّل نقول: إنّ دليل قاعدة إمكان الأشرف لا يثبت هذا الشرط كما سيأتي.

وعلى الثاني، فنقول: إنّ الإشكال أوقع لأنّ قاعدة إمكان الأشرف حينئذ تفيد أنّ الأخسّ إذا كان موجوداً فلابدّ أن يوجد موجود واجد لكمالات ما دونه، وإن لم يكن مندرجاً تحت ماهيّة الأخسّ، وهذا الموجود ليس بالضرورة أن يكون هو العقل الإفلاطوني، إذ قد يكون العقل الفعّال مثلاً، وعلى هذا فلا يثبت العقل الإفلاطوني.

أمّا السبب في كون هذا الشقّ أوقع في الإشكال؛ فلأنّه على الشقّ الأوّل، أنّه بناءً على جريان القاعدة في إثبات هذا الاشتراط وهو كون الأشرف داخلاً تحت ماهيّة الأخسّ، فالمطلوب يثبت وهو العقل الإفلاطوني. أمّا على الشقّ الثاني، يكون الاستدلال بقاعدة إمكان الأشرف أجنبياً عن المطلوب، وهو المثل الإفلاطونيّة، فلا يثبت المطلوب أصلاً.

١٠ ـ ذكر المصنّف برهانين لإثبات قاعدة إمكان الأشرف:

البرهان الأوّل لصدر المتألّهين وحاصله: إنّ الممكن الأخسّ إذا وجد وجب أن يوجد الأشرف قبله، إذ لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ فإمّا أن يوجد معه، وهو محال؛ لمنافاته لقاعدة الواحد، وإمّا أن يوجد الأشرف بعد الأخسّ وهو مُحال أيضاً؛ للزومه أن يكون الأخسّ علّة للأشرف وهو محال، لأنّ العلّة أقوى وأقدم وجوداً من المعلول. وإمّا أن لا يوجد الأشرف لا قبل الأخسّ ولا بعده وهو محال أيضاً ؛ لأنّه يلزم أن يستدعي الأشرف علّة موجدة له أشرف من الواجب تعالى وهو مُحال؛ لأنّ الواجب تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، فيثبت المطلوب وهو أنّ الأخسّ إذا وجد فلابدّ أن يوجد الأشرف قبله.

البرهان الثاني وهو للمصنّف حاصله: إنّ الوجود حقيقة مشكّكة بالشدّة والضعف والشرافة والخسّة، ومرجع التشكيك في الوجود إلى العلّية والمعلوليّة أي يكون الوجود الأخسّ معلولاً ورابطاً للوجود الأشرف لأنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود متقوّمة بما فوقها قائمة به وأخسّ منه ومقوّمة لما دونها مستقلّة بالنسبة إليه وأشرف منه. فلو فرض ممكنان أشرف وأخسّ وجوداً كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخسّ قبليّة وجوديّة، وإلاّ كان الأخسّ مستقلاً غير رابط ولا متقوّم بالأشرف، وقد فرض رابطاً متقوّماً به، وهذا خلف.

١١ ـ يستفاد من البرهانين المتقدّمين على قاعدة إمكان الأشرف أمران:

الأوّل: إنّ قاعدة إمكان الأشرف لا تثبت وحدة ماهيّة الأخسّ والأشرف في العلل الفاعليّة، أمّا في العلل الغائيّة فإنّ القاعدة تثبت أنّ الأخسّ والأشرف داخلان تحت ماهيّة نوعيّة واحدة.

الثاني: إنّ قاعدة إمكان الأشرف تجري في المجرّدات التي يكفي إمكانها الذاتي لإمكانها الوقوعي؛ إذ لا يزاحم متقضياتها مزاحم ولا يمانعها مانع، أمّا في المادّيات فلا تجري قاعدة إمكان الأشرف لأنّ مجرّد الإمكان الذاتي لا يكفي لوقوعها؛ لاحتمال وجود مانع يمنعها.

الفصل الحادي والعشرون



في عالَم المثال


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ويُسمّى أيضاً البرزخَ، لتوسُّطهِ بينَ العالمِ العقليّ وعالمِ المادّةِ والطبيعةِ، وهو ـ كما ظهرَ ممّا تقدّمَ ـ مرتبةٌ مِن الوجودِ مجرّدةٌ عنِ المادّةِ دونَ آثارِها مِن الكمّ والكيفِ والوضعِ ونحوِها مِن الأعراضِ. والعلّةُ الموجدةُ له هو آخرُ العقولِ الطوليّةِ المسمّى عقلاً فعّالاً عندَ المشّائين، وبعضُ العقولِ العرْضيّةِ عندَ الإشراقيّينَ.

وفيه أمثلةُ الصورِ الجوهريّةِ التي هي جهاتُ الكثرةِ في العقلِ المفيضِ لهذا العالمِ المتمثّلُ بعضُها لبعضٍ بهيئاتٍ مختلفةٍ، من غيرِ أن يُفسدَ اختلافُ الهيئاتِ الوحدةَ الشخصيّةَ التي لجوهرِه، مثالُ ذلك: أنّ جمعاً كثيراً مِن أفرادِ الإنسانِ مثلاً يتصوّرون بعضَ مَن لم يَرَوهُ مِن الماضينَ، وإنّما سمعوا اسمَه وشيئاً من سيرتِه، كلٌّ منهم يمثّلُه في نفسِه بهيئةٍ مناسبةٍ لما يقدّرُه عليه بما عندَه من صفتِه، وإن غايرتِ الهيئةُ التي لهُ عندَ غيرِه.

ولهذه النكتةِ قسّموا المثالَ إلى: خيالٍ منفصلٍ قائمٍ بنفسِه مستقلٍّ عن النفوسِ الجزئيّةِ المتخيّلةِ، وخيالٍ متّصلٍ قائمٍ بالنفوسِ الجزئيّةِ المتخيّلةِ.

على أنّ في متخيّلاتِ النفوس صوراً جزافيّةً لا تناسبُ فعلَ الحكيمِ، وفيها نسبةٌ إلى دعاباتِ المتخيّلة.

عقد المصنّف هذا الفصل لبسط الكلام في عالم المثال، من قبيل البحث في تعريفه وعلّة وجوده وأسمائه ووجه تسميته بالبرزخ، وما هي موجودات عالم المثال وكيفيّة موجوداته وما هي أقسامه ونحو ذلك .

تعريف عالم المثال

يعرف عالم المثال بأنّه العالم الذي يتوسّط بين عالم المادّة وعالم العقل، ويطلق عليه البرزخ أي الوسط أو الحائل، حيث عُرِّف البرزخ لغةً بأنّه العالم المتوسّط بين الدُّنيا والآخرة؛ قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: «البرزخ هو الحائل بين الشيئين»[1] .

وقال ابن منظور: «البرزخ: ما بين كلّ شيئين، وفي الصحاح: الحاجز بين الشيئين. والبرزخ: ما بين الدُّنيا والآخرة قبل الحشر من وقت الموت إلى البعث، فمن مات فقد دخل البرزخ. وفي حديث المبعث عن أبي سعيد: في برزخ ما بين الدُّنيا والآخرة، قال: البرزخ ما بين كلّ شيئين من حاجز، وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾، قال: البرزخ من يوم يموت إلى يوم يبعث..»[2] ومنه قوله تعالى: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾ (الرحمن: ٢) وورد كذلك في الروايات الشريفة، فعن عمرو بن يزيد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «والله أتخوّف عليكم في البرزخ، قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة»[3] ونحوها من الروايات.

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٣.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج٣، ص ٨ .

(٣) الكافي، الكليني، مصدر سابق: ج١، ص٢٤٢.

وبهذا يتّضح الفرق بين البرزخ في اصطلاح الفلاسفة والبرزخ في اصطلاح المتشرّعة، حيث إنّ النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، فيجتمعان في الإنسان المثالي بعد الموت وقبل البعث، ويفترق المثال الفلسفي عن المثال الشرعي في وجود الإنسان المثالي قبل الموت أو بعد البعث، ويفترق المثال الشرعي عن الفلسفي في وجود الإنسان العقلي بعد الموت وقبل البعث.

الفرق بين عالم المثال والمُثل الإفلاطونيّة

إنّ عالم المثال يختلف عن المثل الإفلاطونيّة والعقول العرضيّة التي تقدّمت في الفصل السابق من جهات، منها:

١ ـ إنّ المثل الإفلاطونيّة مجرّدة عن المادّة تجرّداً تامّاً، ذاتاً وأثراً لتعلّقها بعالم العقول المجرّدة تجرّداً تامّاً، بخلاف عالم المثال فإنّه مجرّد عن المادّة ذاتاً لا أثراً.

٢ ـ إنّ المُثل الإفلاطونيّة موجودات تتقدّم في الوجود تقدّماً عليّاً حقيقيّاً على عالم المادّة وعالم المثال أيضاً، أمّا عالم المثال فهو عالم يتقدّم في الوجود على عالم المادّة تقدّماً عليّاً حقيقيّاً.

ويطلق على عالم المثال أيضاً عالم الخيال المنفصل، كما صرّح المصنّف في «بداية الحكمة»[1] وسيأتي في نهاية هذا الفصل الإشارة إليه، وأطلق شيخ الإشراق عليه عالم الأشباح المجرّدة والصور المعلّقة أو المُثل المعلّقة، ويعبّر عنه في كلمات أهل البيت عليهم السلام بعالم الأشباح والأظلّة. وشبّهه البعض بالظلّ.

الدليل على وجود عالم المثال

تقدّم الاستدلال على وجود عالم المثال في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة وذلك من خلال تقسيم وجودات الإنسان إلى مراتب ثلاث، وهي مرتبة الوجود الحسّي ومرتبة الوجود الخيالي ومرتبة الوجود العقلي،

---

(١) انظر بداية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الثالث عشر، ص١٧٧.

والوجود الحسّي وجود بالفعل، أمّا الوجود الخيالي ففيه الصور الجزئيّة المحسوسة المتخيّلة، وهي مجرّدة عن المادّة دون آثارها، وبهذا يعلم أنّ هنالك عالماً مجرّداً عن المادّة دون آثارها[١].

علّة وجود عالم المثال

ذهب الإشراقيّون إلى أنّ علّة وجود عالم المثال هي بعض العقول العرضيّة[٢]. وأمّا من ينكر العقول العرضيّة كالمشائين، ويؤمن بوجود عالم المثال كالمصنّف، فإنّ آخر العقول الطوليّة ـ وهو العقل الفعّال ـ يكون علّة لعالم المثال.

موجودات عالم المثال

في عالم المثال أمثلة ـ جمع مثال ـ وأشباح الصور الجوهريّة التي في العالم المادّي، ففيه صور جزئيّة وأشباح عالم المادّة، كصورة الإنسان وصورة الأسد والبقر.. وهذه الصور موجودة في عالم المثال على نحو التفصيل، أي بشكل منفصل ومنعزل بعضها عن بعض. نعم، هذه الصور التي في عالم العقل توجد على نعت الإجمال والبساطة.

إذن في عالم المثال صور جوهريّة كثيرة بحسب تعداد وتكثّر الجهات في عالم العقل المفيض لهذه الصور في عالم المثال، ففي عالم العقل توجد هذه الصور على نحو البساطة، فتصدر كلّ صورة من جهة من جهات العقل الفعّال، وتتنزّل هذه الصور إلى عالم المثال، فتكون بشكل منفصل بعضها عن بعض من غير إفساد للوحدة الشخصيّة لجوهره الموجود في عالم المثال.

ولأجل تقريب المطلب إلى الأذهان نقول: إنّ ذلك من قبيل الهيئات المختلفة التي تحصل في ذهن كلّ فرد عن شخص ما، فحينما يسمع كلّ واحد

---

(١) انظر الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

(٢) انظر شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص١٤٣.

من الأفراد باسم ابن سينا مثلاً وشيئاً من سيرته، تحصل صورة عنده لابن سينا، تختلف عن الصورة الحاصلة عند الفرد الآخر، لكن مع اختلاف هذه الصور لابن سينا عند السامعين، لا تفسد الوحدة الشخصيّة لجوهره.

وبهذا يتّضح إمكان فرض موجود ذي هيئات مختلفة مع حفظ الوحدة الشخصيّة لذلك الموجود وجوهره وحقيقته.

أقسام عالم المثال

قسّموا عالم المثال إلى قسمين:

الأوّل: عالم المثال المنفصل ـ أي القائم بنفسه ـ والثاني: عالم المثال المتّصل أي القائم بالنفس.

وقد تقدّم الاستدلال على وجود عالم المثال المنفصل في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة، وتبيّن «أنّ الوجود ينقسم من حيث التجرّد عن المادّة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كلّية: أحدها: عالم المادّة والقوّة، وثانيها: عالم التجرّد عن المادّة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصور الجسمانيّة وأعراضها والهيئات الكماليّة من غير مادّة تحمل القوّة، ويسمّى: (عالم المثال) و(عالم البرزخ)، لتوسّطه بين عالَمي المادّة والتجرّد العقلي»[1]. واتّضح كذلك أنّ عالم المثال ينقسم إلى المثال الأعظم القائم بنفسه، والمثال الأصغر القائم بالنفس الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة، فتقوم أحياناً بخلق صور حقّة صالحة وأحياناً صور جزافيّة تعبث بها.

ولا يخفى أنّ في وجود عالم المثال المنفصل نظريّات ثلاثاً:

النظريّة الأولى: تنكر وجود عالم المثال المنفصل، وهي نظريّة المشّاء.

النظريّة الثانية: تذهب إلى حصر عالم المثال بعالم المثال المنفصل، فكلّما وجد عالم خيال، فهو خيال منفصل، وهذه النظريّة للإشراقيّين.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٣٠٣.

النظريّة الثالثة: تذهب إلى التفصيل بين عالم المثال المتّصل وعالم المثال المنفصل، بمعنى أنّ الخيال ينقسم إلى خيال منفصل وهو وجود جوهريّ وخيال متّصل وهو وجود قائم بالنفس، وقد ذهب لهذه النظريّة صدر المتألّهين.

الاستدلال على عالم المثال المتّصل

استدلّ المصنّف على وجود عالم المثال المتّصل بدليلين:

الدليل الأوّل: وهو ما تقدّم آنفاً من إمكان فرض وتصوّر موجود واحد بهيئات مختلفة مع حفظ وحدته الشخصيّة، فإنّ هذه الصور قائمة بالنفس، وليست قائمة بذاتها، ولذا سمّي بعالم المثال المتّصل، بخلاف عالم المثال المنفصل القائم بنفسه والمستقلّ عن النفوس الجزئيّة والمتخيّلة.

الدليل الثاني: حاصله أنّ بعض الصور المتخيّلة في النفوس صور جزافيّة، وهي من دعابات المتخيّلة ـ أي من لعب وممازحة المتخيّلة ـ وهي لا تتناسب مع فعل الحكيم، فالإنسان قد يتخيّل إنساناً ذا رؤوس عشرة وغير ذلك من الصور التي لا تتلاءم مع فعل الحكيم تعالى.

ومن الواضح أنّ هذه الصور من عالم المثال المتّصل القائمة بالنفس؛ لأنّها من عمل النفس، وهذا يكشف عن وجود عالم المثال المتّصل، وهو يختلف عن عالم المثال المنفصل الذي لا تحصل فيه مثل هذه الصور.

ومن الجدير بالذّكر أنّ الكلام في هذا الفصل يدور حول عالم المثال المنفصل لا المتّصل.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «التوسّطه».

أي توسّط عالم المثال بين عالم العقل وعالم المادّة، والمقصود من التوسّط هو الإحاطة، بمعنى أنّ عالم العقل محيط بعالم المثال، وعالم المثال محيط بعالم

المادّة، وليس المقصود من التوسّط هو التوسّط بين حدّي عالم العقل وعالم المادّة؛ وإنّما هو بنحو الإحاطة.

• قوله ﷺ: «كما يظهر ممّا تقدّم».

أي في الفصل السابع والتاسع عشر من هذه المرحلة وكذا في الفصل الثالث من المرحلة الحادية عشرة.

• قوله ﷺ: «أو بعض العقول العرضيّة عند الإشراقيّين».

المقصود من العقول العرضيّة هي العقول التي تقع في المرتبة السفلى من مراتب عالم العقل وتسمّى أرباب الأنواع.

وفي هذا الضوء يتّضح عدم التهافت بين عبارة المصنّف الواردة في «بداية الحكمة» الظاهرة في نسبة عالم المثال إلى جميع العقول العرضيّة عند الإشراقيّين، وبين ما ذكره في «نهاية الحكمة» من نسبة عالم المثال إلى بعض العقول العرضيّة، حيث قال: «وهو [عالم المثال] مرتبة من الوجود مفارق للمادّة دون آثارها وفيه صور جوهريّة جزئيّة صادرة من آخر العقول الطوليّة ـ وهو العقل الفعّال ـ عند المشّائين أو من العقول العرضيّة على قول الإشراقيّين»[1].

والجمع بين الجملتين في الموضعين هو أنّ المراد من جميع العقول العرضيّة ـ في بداية الحكمة ـ هو جميع العقول العرضيّة الواقعة في المرتبة السفلى المسمّاة بأرباب الأنواع والمُثل الإفلاطونيّة، والمراد من بعض العقول العرضيّة ـ كما في عبارة النهاية ـ هو آخر العقول العرضيّة لا جميعها.

• قوله: «من غير أن يُفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصيّة لجوهره».

تقدّم في الفصل السابق أنّ مراتب العقول تتنزّل إلى عقل تُوجد فيه جهات من الكثرة تتكافأ مع ما في العالم الذي يليه من الكثرة، وهو عالم المثال على مباني الحكمة الإشراقيّة، «فجهات الكثرة وإن لم تكن متمايزة في وجود العقل،

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة، ص١٧٧.

إلاّ أنّه يوجد بحذاء كلّ منها جوهر مثاليّ، هو ظلّ ومعلول لتلك الجهة.

ثمّ إنّ هذه الجواهر المثالية تتمثّل بعضها لبعض على هيئات مختلفة تتحقّق بها جهات أخرى من الكثرة بحيث تصلح لصدور كثرات متكاثرة عنها في العالم المادّي. وتلك الجهات المتعدّدة في الجواهر المثاليّة لا تنافي وحدة الجوهر في كلّ منها»[١].

• قوله ﷺ: «مثال ذلك».

هذا مبنيّ على ما ذهب إليه المصنّف، من انتهاء العلوم الحصوليّة إلى علوم حضوريّة، بمعنى أنّ المفاهيم الجزئيّة إنّما تحصل للنفس من مشاهدتها الجواهر المثاليّة، كما أنّ المفاهيم الكلّية تحصل لها من مشاهدة الجواهر العقليّة.

قال في الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشرة: «العلم الحصولي اعتبار عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوريّ هو موجود مجرّد مثالي أو عقليّ، حاضر بوجوده الخارجي للمدرِك وإن كان مدرَكاً من بعيد»[٢].

• قوله ﷺ: «ولهذه النكتة».

أي ما تقدّم من أنّه قد يتصوّر عدّة من الأفراد أو شخصاً واحداً في ذهنه، بأن يتمثّل ذلك الشخص في كلّ ذهن على هيئة خاصّة غير ما في ذهن الآخر من الهيئات هو الدليل الأوّل على إثبات المثال المتّصل في قبال المثال المنفصل.

• قوله ﷺ: «على أنّ في متخيّلات النفوس صوراً جزافيّة».

هذا هو الدليل الثاني لإثبات الخيال المتّصل في قبال المنفصل، وبه يختلف مبنى الحكمة المتعالية عن الحكمة الإشراقيّة.

قال صدر المتألّهين: «اعلم أنا ممّن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادّي، كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمّة الكشف حسبما حرّره وقرّره

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، رقم ٤٧٣: ص٤٨٨.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٣٩.

صاحب الإشراق أتمّ تحرير، إلاّ أنّا نخالف معه في أنّ الصور المتخيّلة عندنا موجودة في صقع من النفس بمجرّد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثّر غيرها ـ كما يفهم من كلامه ـ لظهور أنّ تصرّفات المتخيّلة ودعاباتها الجزافيّة وما يعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم، ليس إلاّ في العالم الصغير النفساني، لأجل شيطنة القوّة المتخيّلة، وأنّ هذه الصور الخياليّة باقية ببقاء توجّه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيّلة في تصويرها وتثبيتها، فإذا أعرضت عنها النفس انعدمت وزالت، لا أنّها مستمرّة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إيّاها كما زعمه»[1].

• قوله ﷺ: «وخيال متّصل قائم بالنفوس الجزئيّة المتخيّلة».

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «لا ريب في أنّ النفس لا تنال شيئاً من معلوماتها إلاّ بعد وجودها للنفس، ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم ـ سواء كان جزئيّاً أو كليّاً ـ قائماً بالنفس ومن مراتب وجودها، فالنفس لا تنال شيئاً إلاّ في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها، ولازم ذلك أن يكون لها مثال خاصّ بها منطبق على المثال الأعظم (المثال المنفصل) إلاّ ما تغيّره خصوصيّة وجود النفس، نظير الخطأ الحاصل للحواسّ من محسوساتها المستند إلى خصوصيّات الحاسّ أو المحسوس، وكالتغيّر الحاصل للمرئي باختلاف المرائي في أشكالها من تربيع وتثليث واستطالة واستدارة وغيرها. ويؤدّي إلى مغايرة المرآة للمرئي. فالقول بثبوت مثال خاصّ بالنفس غير المثال الأعظم، ممّا لا محيص عنه»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج١ ص٣٠٢؛ تعليقات صدر المتألّهين على إلهيّات الشفاء، الطبعة الحجريّة: ص١٣٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الحاشية رقم ٢: ج١ ص٣٠٢.

• قوله ﷺ: «فيها نسبة إلى دعابات المتخيّلة».

الدعابة هي اللّعب والممازحة وفي الحديث: «ما من مؤمن إلاّ وفيه دعابة، قلت: وما الدعابة؟ قال: المزاح»(١)، والدعابة لا تصدر من الواجب تعالى؛ لعدم تناسبها مع حكمته تعالى. ولا يخفى أنّ المتخيّلة فاعلة للصور، سواء على مبنى المشاء أم على مبنى الحكمة المتعالية.

خلاصة الفصل الحادي والعشرين

١ ـ عالم المثال هو العالم الذي يتوسّط بين عالم العقل وعالم المادّة، ويسمّى بعالم البرزخ أيضاً، وله أسماء أخرى، وهنالك فرق بين عالم المثال الفلسفي، وعالم المثال الشرعي والنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه.

٢ ـ موجودات عالم المثال هي صور جوهريّة، وهي عبارة عن الجهات المتكثّرة الموجودة في العقل المفيض لهذا العالم ـ وهو العقل الفعّال، على مبنى المشّاء ـ أو بعض العقول العرضيّة على مبنى الإشراقيّين.

٣ ـ ينقسم عالم المثال إلى قسمين، هما عالم المثال المتّصل القائم بالنفس وعالم المثال المنفصل.

واستدلّ المصنّف على وجود عالم المثال المتّصل من اختلاف الهيئات والصور للموجود الواحد، عند تصوّر ذلك الموجود من قبل أفراد كثيرين، مضافاً إلى أنّ ما في متخيّلات النفوس من صور جزافيّة لا تناسب فعل الحكيم تعالى.

أمّا الاستدلال على وجود عالم المثال المنفصل، فقد تقدّم في المرحلة الحادية عشرة من خلال بيان أقسام مراتب العلم، وهو العلم الحسّي والعلم الخيالي والعلم العقلي، فالصورة المتخيّلة المجرّدة عن المادّة دون آثارها، تكشف عن وجود عالم آخر غير عالم المادّة وعالم العقل، وهو عالم المثال.

---

(١) انظر مجمع البحرين للطريحي: ج٢، ص٣٢.

الفصل الثاني والعشرون



في العالم المادّي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وهو العالمُ المحسوسُ، أخسُّ مراتبِ الوجودِ، ويتميّزُ عن العالمينِ، عالمِ العقلِ وعالمِ المثالِ، بتعلّقِ الصورِ فيه ذاتاً وفعلاً أو فعلاً بالمادّةِ وتوقّفِها على الاستعداد، فما للأنواعِ التي فيه من الكمالاتِ هي في أوّلِ الوجودِ بالقوّةِ، ثمّ يخرجُ إلى الفعليّةِ بالتدريج، وربما عاقَها من كمالِها عائقٌ، فالعللُ فيه متزاحمةٌ متمانعةٌ.

وقد عثرتِ الأبحاثُ العلميّةُ الطبيعيّةُ والرياضيّةُ إلى هذهِ الأيّامِ على شيءٍ كثيرٍ مِن أجزاءِ العالمِ والنِسبِ التي بينَها، والنظامِ الجاري فيها، ولعلَّ ما هو مجهولٌ منها أكثرُ ممّا هو معلومٌ.

وقد تبيّنَ في الأبحاثِ السابقةِ أنّ عالمَ المادّةِ ـ بما بين أجزائِه مِن الارتباطِ والاتّصالِ ـ واحدٌ سيّالٌ في ذاتِه، متحرّكٌ في جوهرِه، ويشايعُه في ذلك الأعراضُ. والغايةُ التي تنتهي إليها هذه الحركةُ العامّةُ هي التجرّدُ، على ما تقدّمتِ الإشارةُ إليه في مرحلةِ القوّةِ والفعل.

وإذ كان هذا العالمُ حركةً ومتحرّكاً في جوهرِه، سيّلاناً وسيّالاً في وجودِه، وكانت هويّتُه عينَ التجدّدِ والتغيّرِ، لا شيئاً يطرأُ عليه التجدّدُ والتغيّرُ، صحَّ ارتباطُه بالعلّةِ الثابتةِ التي تنزّهُ عن التجدّدِ والتغيّر. فالجاعلُ الثابتُ الوجودُ جعل ما هو في ذاتِه متجدّدٌ متغيّرٌ، لا أنّه جعلَ الشيءَ متجدّداً.

وبذلك يرتفعُ إشكالُ استنادِ المتغيّرِ إلى الثابتِ، وارتباطُ الحادثِ بالقديم.

بعدما انتهى المصنّف من بيان عالَمي العقل والمثال وبيان خصائصهما، عطف الكلام إلى البحث حول العالم الأخير، وهو عالم المادّة على ما يقتضيه تسلسل البحث. ومن الجدّير بالذّكر أنّ البحث حول عالم المادّة لا ينحصر في هذا الفصل؛ لأنّ الكثير من الأبحاث المتعلّقة بعالم المادّة قد تقدّمت في بعض الفصول المتقدّمة، من قبيل البحث في القوّة والفعل، والبحث عن الواحد والكثير، والبحث في الجوهر والعرض والحركة والسكون والزمان والمقولات وبعض أحكام العلّة وأقسامها، وكذا البحث في أقسام الوجود، ونحو ذلك من الأبحاث المرتبطة بعالم المادّة.

وفي هذا الفصل تعرّض المصنّف إلى بيان خصائص هذا العالم من قبيل تعلّق الصور النوعيّة بالمادّة، وتوقّف الصور على الاستعداد وأنّ كمالات الأنواع المادّية بالقوّة في أوّل وجودها، وبيان حكومة الروابط بين أجزاء هذا النظام، وأنّ غاية حركة العالم المادّي هو التجرّد عن المادّة، وكون حركته في جوهره وذاته، وكذا كيفيّة ربط عالم المادّة المتحرّك بعلّته غير المتحرّكة.

خصائص عالم المادّة

لا يخفى أنّ عالم المادّة يطلق عليه العالم المحسوس؛ لأجل أنّ بعض موجوداته محسوسة بذاتها، كالكيفيّات المحسوسة، وبعضها معلوم بواسطة الحسّ، وإن لم يكن معلوماً بذاته، كوجود الجسم فإنّه غير معلوم بذاته؛ لأنّه جوهر لا يدرك بالحسّ، وما يدرك منه هو أعراضه، ومن أهمّ خصائص عالم المادّة التي تميّزه عن غيره:

الخصوصيّة الأولى: تعلّق الصور النوعيّة بالمادّة ذاتاً وفعلاً أو تعلّقها بالمادّة فعلاً لا ذاتاً كالنفس، فإنّها تتعلّق بالمادّة فعلاً، أمّا ذاتها فليس لها تعلّق بالمادّة ـ كما تقدّم الكلام عنها في الفصول المتقدّمة ـ.

الخصوصيّة الثانية: توقّف الصور النوعيّة على الاستعداد والقوّة، فإنّ كمالات الأنواع المادّية في أوّل وجود الشيء المادّي، تكون بالقوّة والاستعداد، ثمّ تخرج من القوّة إلى الفعليّة بالتدريج، وقد يمنع بعض هذه الكمالات مانع يمنع تحقّق ذلك الكمال بحيث لا تستطيع تلك الموجودات المادّية من بلوغ كمالها المرسوم والمقدّر لها.

الخصوصيّة الثالثة: إنّ كمالات الأنواع المادّية، لكي تخرج من القوّة إلى الفعل، لابدّ من وجود الحركة ـ كما تقدّم بيان ذلك في بحث القوّة والفعل ـ لأنّ عالم المادّة عالم التكامل ومقتضى مادّيته واستعداده أن يتحرّك نحو الكمال، ومعنى التكامل هو الخروج من القوّة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال.

الخصوصيّة الرابعة: إنّ الأسباب والعلل في عالم المادّة متزاحمة ـ كما تقدّم في الفصل الثامن عشر ـ لأنّ كلّ موجود من موجودات عالم المادّة يريد الوصول إلى كماله، فحينئذ يقع التزاحم فيما بينها، فالنبات يأكله الحيوان والحيوان يأكل بعضه بعضاً والأرض تأكل جميع الموجودات وهكذا. فمن الخصائص الذاتيّة للعالم المادّي، حصول التضاد والتزاحم بين موجوداته.

وهنالك بعض النقاط التي تقدّم عنها الكلام في الفصول المتقدّمة أشار إليها المصنّف بإيجاز، منها:

١ ـ إنّ بين أجزاء العالم المادّي اتّصالاً وارتباطاً حقيقيّاً، فهو عالم واحد ضمن قانون طبيعي دقيق، وهذه الوحدة هي وحدة بالعموم، بمعنى السعة الوجوديّة لا الوحدة الشخصيّة، وعلى هذا فلا تنافي بين وحدة العالم المادّي وبين كثرته، وإلى ذلك أشار المصنّف في المتن بقوله: «إنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط والاتّصال واحد...».

٢ ـ إنّ العالم المادّي متحرّك في جوهره وأعراضه، كما تقدّم في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة حيث قال: «إنّ للأعراض اللاّحقة بالجواهر ـ أيّاً

ما كانت ـ حركة بتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لثبات الصفات مع تغيّر الموضوعات وتجدّدها. على أنّ الأعراض اللاّزمة للوجود كلوازم الماهيّة مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلّل جعل بينها وبين موضوعاتها. هذا في الأعراض اللاّزمة التي نحسبها ثابتة غير متغيّرة، وأمّا الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة ـ كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين والكمّ والكيف والوضع ـ فالوجه أن تعدّ حركتها من الحركة في الحركة، وأن تسمّى: (حركات ثانية) ويسمّى القسم الأوّل: (حركات أولى)»[1].

٣ ـ غاية الحركة في عالم المادّة هو الوصول إلى التجرّد، فالعالم المادّي يسير باتّجاه التجرّد التامّ والخروج من القوّة إلى الفعليّة المحضة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْآخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلْقَرَارِ﴾ (غافر: ٣٩)، وقد أشار المصنّف إلى ذلك في الفصل الخامس من المرحلة التاسعة حيث قال: «تنتهي حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لا فعل لها إلاّ أنّها فعليّة قوّة لا فعل معها وهي المادّة الأولى، ومن جانب الختم إلى فعل لا قوّة معه وهو التجرّد»[2].

إشكاليّة ارتباط المتغيّر بالثابت

بناءً على ما تقدّم من أنّ العالم المادّي متحرّك بالحركة الجوهريّة، وما تقدّم أيضاً في الأبحاث السابقة من أنّ العالم المادّي معلول للعالم الفوقاني، وهو عالم مجرّد ثابت ينتهي بدوره إلى ذات الواجب تعالى، فعلى هذا فكيف يمكن إسناد العالم المادّي الذي هو عين التغيّر والحركة إلى العلّة الثابتة، مع أنّ علّة المتغيّر متغيّرة، وعلّة الثابت ثابتة لا محالة؟

---

(١) نهاية الحكمة، الفصل الثامن من المرحلة التاسعة: ٢٠٩.

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٠٤.

أجاب المصنّف عن ذلك بأنّ الجاعل الثابت الوجود، وهو الواجب بالذات، جعل المتجدّد جعلاً بسيطاً، لا أنّه جعل الشيء متجدّداً، أي ليس هناك جعلين بأنّ جعل الشيء أوّلاً، ثمّ جعل ذلك الشيء متجدّداً ومتغيّراً، وإنّما الواجب تعالى جعل الشيء متحرّكاً جعلاً واحد بسيطاً، لا أنّه أوجد شيء أوّلاً ثمّ جعله متحرّكاً بالجعل التركيبي، وعلى هذا الأساس ينحلّ إشكال ارتباط المتحرّك بالثابت أو الحادث بالقديم.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «في العالم المادّي».

هناك أسماء متعدّدة لهذه النشأة، ومنها عالم الطبيعة، وعالم الشهادة، و..

• قوله ﷺ: «هو العالم المحسوس».

تسمية العالم المادّي بالعالم المحسوس، لأجل أنّ بعض أجزائه محسوس بذاته كالكيفيّات المحسوسة، وإن كان بعض أجزائه لم تعلم بالحسّ بذاتها وإنّما تعلم بواسطة أعراضها كالجوهر فإنّه لا يعلم ولا يدرك بالحسّ وإنّما بواسطة أعراضه، فهو من باب تسمية الكلّ باسم الجزء.

• قوله ﷺ: «لعلّ ما هو مجهول منها».

أي المجهول من أجزاء العالم المادّي والقوانين والسنن الإلهيّة التي تحكم هذا العالم، فكلّ يوم نجد أنّ العلم يكشف قوانين جديدة عن نظام هذا العالم.

قال المصنّف في تفسيره: «فللخلقة أسرار، وهو ذا العلماء من طبقات أقوام الإنسان لا يألون جهداً في البحث عن أسرار الطبيعة منذ أخذ البشر في الانتشار، وكلّما لاحَ لهم معلوم واحد بان لهم مجاهيل كثيرة، وهي عالم الطبيعة أضيق العوالم وأخسّها، فما ظنّك بما وراءها وهي عوالم النور والسّعة»[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج١ ص١٢١ .

• قوله تثل: «بتعلّق الصور فيه ذاتاً وفعلاً أو فعلاً بالمادّة».

إشارة إلى أنّ موجودات هذا العالم تنقسم إلى ما يتعلّق بالمادّة ذاتاً وفعلاً، كالصور المنطبعة في المادّة، كالمعادن فإنّها ذاتاً وفعلاً متعلّقة بالمادّة، ولذا تنقسم وتتجزّأ بانقسام المادّة وتجزّئها. وإلى ما يتعلّق بالمادّة في مقام الفعل فقط، وإن كانت مجرّدة في ذاتها، إمّا حدوثاً وبقاءً كما هو مبنى المشائين القائلين بأنّ النفس مجرّدة حدوثاً وبقاءً من حيث الذات، وإن كانت محتاجة إلى المادّة في مقام إنجاز أفعالها. وإمّا بقاءً فقط لا حدوثاً، كما تعتقد نظريّة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، فإنّها ترى أنّ النفس في ابتداء أمرها مادّية حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادّة، ثمّ بالحركة الجوهريّة تكون مجرّدة بقاءً.

• قوله تثل: «بما بين أجزائه من الارتباط والاتّصال واحد».

قد تطلق وحدة العالم المادّي ويُراد بها وحدة النظام الحاكم في هذا العالم، وهذا ما تقدّم بيانه في الفصل السادس من هذه المرحلة.

قال صدر المتألّهين: «فحينئذ نقول: تشخّص العالم تشخّص طبيعي، أي له وحدة طبيعيّة لا أنّها تأليفيّة، وذلك لتحقّق التلازم بين أجزائه الأوّليّة، فإنّ بين الأجسام العظام التي فيه تلازماً، وكذا بين الأجسام وأعراضها، بل بين أكثر المحالّ وأعراضها... يدلّ على التلازم بين الأرض والسماء.

وقد علمت أنّ اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء إلى علّة واحدة، فالمؤثّر في عالمنا هذا لا يكون إلّا واحداً، فكلّ جسم وجسمانيّ ينتهي في وجوده إلى ذلك المبدأ الواحد الذي دلّ انتظام أحوال السماوات والأرض ومابينهما على وجوده»[1].

وقد تُطلق ويُراد بها أنّ العالم المادّي ـ بشراشره ـ شخص واحد ذو حركة واحدة شخصيّة، ولعلّ هذا ما يستفاد من بعض كلمات المصنّف في مرحلة القوّة والفعل، قال هناك: «فعالم المادّة برمّتها حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٦ ص٩٩.

مرحلة القوّة المحضة إلى فعليّة لا قوّة معها»[1].

• **قوله تتّل: «سيّال في ذاته، متحرّك في جوهره».**

إشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، كما تعتقد مدرسة الحكمة المتعالية، وارتضاه المصنّف، في قبال المشهور الذين ذهبوا إلى استحالة ذلك، لأنّه مستلزم لانتفاء الموضوع للحركة، وهو المتحرّك، إذ المتحرّك في جميع المقولات التي تقع فيها الحركة ـ وهي الكمّ، والكيف، والوضع، والأين ـ هو الجوهر، فلو كان الجوهر هو الذي تقع فيه الحركة تبقى الحركة بلا متحرّك، وهو محال.

قال المصنّف في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة: «القول بانحصار الحركة في المقولات الأربع العَرَضيّة ـ وإن كان هو المعروف المنقول عن القدماء ـ لكن المحكيّ من كلماتهم لا يخلو من الإشارة إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر، غير أنّهم لم ينصّوا عليه.

وأوّل من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألّهين، وهو الحقّ، كما أقمنا عليه البرهان»[2].

• **قوله تتّل: «وإذ كان هذا العالم حركة ومتحرّكاً في جوهره، سيلاناً وسيّالاً في وجوده...».**

إشارة إلى الجواب عن الإشكال المتقدّم: أنّ الحركة لابدّ لها من موضوع ثابت، فلو وقعت الحركة في الجوهر لزم منه تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة، ولازمه تحقّق حركة من غير متحرّك.

وهو أنّ المتحرّك ـ في الحركة الجوهريّة ـ عين الحركة. وعلى هذا فلا حاجة فيها إلى موضوع وراء ذات الحركة، وهذا ما بيّنه المصنّف في «بداية الحكمة»

(١) نهاية الحكمة: الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، ص٢١٠.

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٠٧.

بقوله: «والتحقيق أنّ حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باقٍ ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تتحفّظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطروّ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتّصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهميّاً غير فكّي كافٍ في ذلك، وإن كانت لأجل أنّها معنىً ناعتيّ يحتاج إلى أمر موجود لنفسه، حتّى يوجد له وينعته، كما أنّ الأعراض والصور الجوهريّة المنطبعة في المادّة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركات العرضيّة أمرٌ جوهريّ غيرها، وموضوع الحركة الجوهريّة نفس الحركة، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلاّ ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له، والحركة الجوهريّة لمّا كانت ذاتاً جوهريّة سيّالة، كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها، فهي حركة ومتحرّكة في نفسها. وإسناد الموضوعيّة إلى المادّة التي تجري عليها الصور الجوهريّة على نحو الاتّصال والسيّلان لمكان اتّحادها معها، وإلاّ فهي في نفسها عارية عن كلّ فعليّة»[1]، وعلى هذا فلا تحتاج الحركة الجوهريّة إلى موضوع توجد فيه؛ لأنّ الحركة ذاتيّة للمتحرّك، وعلى هذا فلا موضوع للحركة الجوهريّة.

• **قوله تَبَّلُ: «جعل ما هو في ذاته متجدّد».**

ذكر في «بداية الحكمة» في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة أنّ الذاتي لا يعلّل، والمقصود من هذه العبارة هو أنّ الذاتي لا يحتاج إلى علّة وراء علّة ذي الذاتي، لا إنّه لا يحتاج إلى علّة .

بعبارة أخرى: إنّ الذين اشترطوا الموضوع لكلّ حركة إنّما شرطوه ليتحقّق أمران لا ثالث لهما، اعتقدوا أنّهما لا يتحقّقان من دون موضوع وهما: وحدة الحركة، وأنّ الحركة وصف فلابدّ له من موصوف يكون غيره.

وهذان الأمران يمكن أن يتحقّقا في المقام من دون اشتراط موضوع

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة: ص١٣٠.

للحركة حيث يتحقّق الأوّل باتّصال الحركة ووحدتها في نفسها، ويتحقّق الثاني بكون موضوع الصفة هو عينها، ولكن مع الاختلاف في الجهة، إذ لا مانع من كون شيء واحد، صفة من جهة وموصوفاً من جهة أخرى، حيث لا دليل على اشتراط التغاير الذاتي بين الصفة والموصوف.

• قوله ﷺ: «فالجاعل الثابت الوجود، جعل ما هو في ذاته متجدّد ومتغيّر، لا أنه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً».

هذا المقطع إشارة للجواب عن إشكاليّة ربط الحادث بالقديم والمتغيّر بالثابت. وقبل بيان ذلك، لا بأس بالإشارة ـ ولو إجمالاً ـ إلى أصل الإشكاليّة.

من القواعد الفلسفيّة: أنّ علّة المتغيّر لابدّ أن تكون متغيّرة، وإلاّ يلزم تخلّف المعلول ـ بتغيّره ـ عن علّته، وذلك لأنّ العلّة إذا كانت ثابتة غير متغيّرة ـ وهي علّة لأجزاء الحركة بأجمعها كما هو المفروض ـ لزم وجود جميع أجزاء الحركة في آن واحد؛ لتحقّق علّتها. وزوال بعضها وعدم حصول بعضها الآخر تخلّف للمعلول عن علّته التامّة. إذن لكي يكون هناك انسجام بين المعلول المتغيّر لابدّ أن تكون العلّة متغيّرة أيضاً. وهذا ما أشار إليه المصنّف في الفصل الثامن من المرحلة التاسعة بقوله: «وعلّة المتغيّر يجب أن تكون متغيّرة وإلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته، وهو مُحال»[1].

وإذا كان الأمر كذلك فيلزم إمّا الدور أو التسلسل أو التغيّر في ذات المبدأ الأوّل تعالى. قال صدر المتألّهين: «القائل أن يقول إذا كان وجود كلّ متجدّد مسبوقاً بوجود متجدّد آخر يكون علّة تجدّده، فالكلام عائد في تجدّد علّته وهكذا في تجدّد علّة علّته، فيؤدّي ذلك: إمّا إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغيّر في ذات المبدأ الأول، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٠٧ .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٣ ص٦٨ .

وقد أجابت الحكمة المتعالية عن هذه الإشكاليّة من خلال إثبات الحركة في الجوهر، فإنّه بناءً على ذلك يكون وجود الجوهر الجسماني هو عين التغيّر والحركة والسيلان، فإفاضة الوجود يعني إيجاد الحركة لا إيجاد شيء ثمّ جعْله متحرّكاً جعْلاً تركيبيّاً. ولا يلزم أن يكون الموجِد هنا متغيّراً ومتحرّكاً، لأنّ الموجِد هو الفاعل الإلهي لا الفاعل الطبيعي.

قال صدر المتألّهين: «إنّنا نقول: إنّ تجدّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتيّة له، ففي تجدّده يحتاج إلى تجدّد، وإن كان صفة ذاتيّة له، ففي تجدّده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدّداً، بل إلى جاعل يجعل نفسه جعْلاً بسيطاً لا مركّباً يتخلّل بين مجعول ومجعول إليه. ولا شكّ في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدّد والسيلان، وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان.

ولكلّ شيء ثباتٌ ما وفعليّة مّا، وإنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليّته، فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدّده، وفعليّته فعليّة قوّته، فلا محالة يكون الفائض من الأوّل عليه هذا النحو من الثبات والفعليّة، كما أنّ لكلّ شيء نحواً من الوحدة ـ وهي مساوقة للوجود وعينه ـ فإذا كانت وحدته عين كثرةٍ ما بالقوّة أو بالفعل، كان الفائض عليه من الواحد الحقّ وحدة الكثرة بأحد الوجهين.

والذي من الموجودات ثباته عين التجدّد هو الطبيعة، والذي فعليّته عين القوّة الهيولى، والذي وحدته عين الكثرة بالفعل هو العدد، والذي وحدته عين قوّة الكثرة هو الجسم وما فيه.

فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت، وبما هي متجدّدة يرتبط إليها تجدّد المتجدّدات وحدوث الحدوثات. وبهذا يحصل الارتباط بين القديم والحادث، وينحسم مادّة الإشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه»[1].

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص٦٨.

خلاصة الفصل الثاني والعشرين

١ ـ يتميّز العالم المادّي بعدّة خصائص، منها تعلّق الصور النوعيّة بالمادّة، وتوقّف الصور فيه على القوّة والاستعداد، وأنّ كمالات الأنواع المادّية تخرج من القوّة إلى الفعل بالحركة، وأنّ العلل والأسباب في العالم المادّي متزاحمة فيما بينها.

٢ ـ عثرت الأبحاث العلميّة على كثير من قوانين العالم المادّي وعثرت أيضاً على جملة من النسب والروابط بين أجزائه، وما هو مجهول من هذه النسب والقوانين أكثر ممّا هو يعلم.

٣ ـ إنّ بين أجزاء العالم المادّي اتّصالاً وارتباطاً حقيقيّاً، فهو واحد بمعنى السعة الوجوديّة.

٤ ـ العالم المادّي متحرّك بجوهره وأعراضه، لا أنّه شيء طرأ عليه التغيّر والتجدّد، وعلى هذا لا إشكال في إسناد المتحرّك إلى الثابت.

٥ ـ غاية حركة العالم المادّي هو التجرّد التامّ.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث والعشرون



في حدوث العالم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد تحقّق ـ في ما تقدّمَ ـ من مباحثِ القدمِ والحدوثِ، أنّ كلَّ ماهيّةٍ ممكنةٍ موجودةٍ، مسبوقةُ الوجودِ بعدمٍ ذاتيٍّ، فهي حادثةٌ حدوثاً ذاتياً، والعدمُ السابقُ على وجودِها بحدِّه، منتزعٌ عن علّتِها الموجدةِ لها، فهي مسبوقةُ الوجودِ بوجودِ علّتِها، متأخّرةٌ عنها.

وإذ كان المبدأُ الأوّلُ لكلِّ وجودٍ إمكانيٍّ ـ سواءٌ كان مادّياً أو مجرّداً، عقلياً أو غيرَ عقليٍّ ـ هو الواجبَ لذاتِه تعالى، فكلُّ ممكنٍ موجودٍ حادثٌ ذاتاً مسبوقٌ بالنسبةِ إليه، ومجموعُ الممكناتِ ـ المسمّى بعالمِ الإمكانِ وبما سوى الباري تعالى ـ ليس شيئاً وراءَ أجزائِه، فحكمُه حكمُ أجزائِه، فالعالمُ بجميعِ أجزائِه حادثٌ ذاتاً، مسبوقُ الوجودِ بوجودِ الواجبِ لذاتِه.

ثمّ إنّا لو أغمضنا عن الماهيّاتِ، وقصرْنا النظرَ في الوجودِ بما أنّه الحقيقةُ الأصيلةُ، وجدنَا الوجودَ منقسماً إلى: واجبٍ لذاتِه، قائمٍ بذاتِه، مستقلٍّ في تحقّقِه وثبوتِه، وممكنٍ موجودٍ في غيرِه، رابطٍ قائمٍ بغيرِه الذي هو الواجبُ، فكان كلُّ وجودٍ إمكانيٍّ مسبوقاً بالوجودِ الواجبيِّ، حادثاً هذا النحوَ من الحدوثِ. وحكمُ مجموعِ الوجوداتِ الإمكانيّةِ حكمُ أجزائِه، فالمجموعُ حادثٌ بحدوثِها.

ثمّ إنّ لعالمِ المادّةِ والطبيعةِ حدوثاً آخرَ يخصُّه، وهو الحدوثُ الزمانيُّ، تقريرُه: أنّه قد تقدّمَ في مباحثِ القوّةِ والفعلِ أنّ عالمَ المادّةِ متحرّكٌ بجوهرِه وما يلحقُ به مِن الأعراضِ، سيّالٌ وجوداً، متجدّدٌ بالهويّةِ، سـالكٌ بذاتِه من النقصِ إلى الكمالِ، متحوّلٌ مِن القوّةِ إلى

الفعلِ، منقسمٌ إلى حدودٍ، كلُّ حدٍّ منها فعليّةٌ لسابقِه قوّةٌ للاحقِه، ثمّ لو قُسّمَ هذا الحدُّ بعينِه كان كلّما حدثَ بالانقسام حدٌّ، كان فعليّةً لسابقه وقوّةً للاحقِه.

وأنّ هذه الحركةَ العامّةَ ترسمُ امتداداً كمّياً، كلّما فُرِضَ منه قطعةٌ انقسمتْ إلى قبلُ وبعدُ، وكذا كلُّ قبلٍ منه وبعدٍ ينقسمان إلى قبلُ وبعدُ، من غيرِ وقوفٍ على حدّ ما ذُكرَ في الحركةِ التي ترسمُه، وإنّما الفرقُ بين الامتدادَين أنّ الذي للحركةِ مبهمٌ، والذي لهذا الامتدادِ العارضِ لها متعيّنٌ، نظيرَ الفرق بينَ الجسمِ الطبيعيِّ والجسمِ التعليميِّ.

وهذا الامتدادُ الذي يرسمُه جوهرُ العالمِ بحركتِه هو الزمانُ العامُّ الذي به تتقدّرُ الحركاتُ وتتعيّنُ النِسبُ بينَ الحوادثِ الطبيعيّةِ، بالطولِ والقصرِ والقَبْليّةِ والبَعديّةِ، وقبليّتُه هي كونُه قوّةً للفعليّةِ التي تليه، وبعديّتُه هي كونُه فعليّةً للقوّة التي تليه.

فكلُّ قطعةٍ مِن قطعاتِ هذِه الحركةِ العامّةِ الممتدّةِ أخذناها، وجدْنا مسبوقةً بعدم زمانيّ، لكونِها فعليّةً مسبوقةً بقوّةٍ، فهي حادثةٌ بحدوثٍ زمانيٍّ. ومجموعُ هذِه القطعاتِ والأجزاءِ ليس إلاّ نفسَ القطعاتِ والأجزاءِ. فحكمُه حكمُها، وهو حادثٌ زمانيٌّ بحدوثِها الزمانيِّ.

فعالمُ المادّةِ والطبيعةِ حادثٌ حدوثاً زمانيّاً، هذا.

الحدوث

عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات أنّ عالم الإمكان (بنشآته الثلاث: العقل، المثال، المادّة) حادث حدوثاً ذاتيّاً وحدوثاً بالحقّ، أمّا عالم المادّة فهو ـ بالإضافة إلى كونه حادثاً ذاتيّاً وبالحقّ ـ حادث زمانيّ أيضاً.

وهذا يكسب البحث الهيكليّة التالية:

١ ـ عالم الإمكان حادث بالحدوث الذاتي والحقّي.

٢ ـ عالم المادّة ـ مضافاً إلى ذلك ـ حادث زماناً.

٣ ـ مناقشة المتكلّمين القائلين بالحدوث الزماني لجميع عالم الإمكان.

وقبل الولوج في البحث لابدّ من تقديم مقدّمة في بيان أقسام الحدوث.

أقسام الحدوث

تقدّم في المرحلة العاشرة أنّ الحدوث على أربعة أقسام، أشار إلى ثلاثة منها هنا هي:

القسم الأوّل: الحدوث الذاتي.

وقد ذُكر له تعريفان في كلماتهم:

الأوّل: مسبوقيّة الشيء بالعدم المستقرّ في ذاته، أي إنّ كلّ ممكن فهو من حيث ماهيّته لا يستحقّ الوجود، وإنّما يستحقّ الوجود بالنظر إلى علّته، فالعقل يعتبر له مرتبة متّصفة بالعدم سابقة على مرتبة وجوده الحاصل من الغير، فيصحّ أن يُقال: إنّ وجوده مسبوق بالعدم الثابت لذاته وماهيّته. ومن الواضح أنّ هذا العدم يجتمع مع الوجود، لأنّ مصبّه هو مرتبة الذات ولا يتخلّى الموجود عنها أبداً.

إلاّ أنّه قد يُقال: إنّ هذا البيان يُشعر بأنّ تلك المرتبة المتقدّمة هي مرتبة

ذات الماهيّة من حيث هي، وتلك المرتبة لا تقتضي وجوداً ولا عدماً، فكما لا يصحّ نسبة استحقاق الوجود إليها كذلك لا يصحّ نسبة استحقاق العدم إليها أيضاً.

قال في «المباحث المشرقيّة»: «إنّه لا يجوز أن يُقال الممكن يستحقّ العدم من ذاته، فإنّه لو استحقّ العدم من ذاته لكان ممتنعاً لا ممكناً، بل الممكن يصدق عليه أنّه ليس من حيث هو هو بموجود، ولا يصدق عليه أنّه من حيث هو هو ليس بموجود. بل كما أنّ الممكن يستحقّ الوجود من وجود علّته فإنّه يستحقّ العدم من عدم علّته، فإذا كان استحقاقه للوجود والعدم من الغير لم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهيّة، ولم يكن لأحدهما تقدّم على الآخر. فإذن لا يكون لعدمه تقدّم ذاتيّ على وجوده.

ولعلّ المراد من هذه الحجّة هو أنّ الممكن يستحقّ من ذاته اللااستحقاقيّة للوجود والعدم، وهذه اللااستحقاقيّة وصف عدميّ سابق على الاستحقاق، فيتقرّر الحدوث من هذا الوجه»[1].

الثاني: ولعلّه لهذا عدل بعضهم عن التعريف المشهور للحدوث ـ وهو المسبوقيّة بالعدم ـ إلى المسبوقيّة بالغير، وبيّن للحدوث الذاتي تعريفاً آخر، وهو أنّ كلّ ممكن فهو مسبوق بوجود علّته، لأنّ وجوده مستفاد منها، فيصحّ أن يُقال إنّه حادث بمعنى مسبوقيّته بالعلّة.

قال صدر المتألّهين: «وأمّا الوجه الثاني فقد ذكروا أنّ كلّ ممكن الوجود، فإنّ ماهيّته مغايرة لوجوده، وكلّ ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيّته، وإلاّ لكانت الماهيّة موجودة قبل كونها موجودة.

فإذن لابدّ وأن يكون وجوده مستفاداً من غيره، وكلّ ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، وكلّ ما كان كذلك كان محدثاً

---

(١) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج١ ص١٣٤.

بالذات»[1].

وبهذا يتّضح أنّ المستفاد من التعريف الثاني هو أنّ الحدوث الذاتي مسبوقيّة الوجود بالغير كما يستفاد من التعريف الأوّل مسبوقيّة الوجود بالعدم «والسبق فيهما بالذات، أي القدر المشترك، والتعريف الأوّل أعمّ من الثاني إذا عمّمنا الغير حتّى يشمل العدم ويشمل العلّة»[2].

ومن الواضح أنّ الحدوث الذاتي يكون بالنظر إلى ماهيّة الشيء، وعلى هذا فهو ينسجم مع أصالة الوجود، وينسجم كذلك مع مبنى المشّائين القائلين بالإمكان الماهوي.

القسم الثاني: الحدوث بالحقّ.

وهو عبارة عن مسبوقيّة وجود المعلول بوجود علّته التامّة المستقلّة، فالملحوظ في الحدوث بالحقّ هو الوجود، بناءً على مبنى الحكمة المتعالية القائلة بأنّ وجود المعلول عين الربط بعلّته؛ لأنّه فقير ذاتاً، أي ممكن بالإمكان الفقري، وعلى هذا يكون المعلول مسبوقاً بعلّته التامّة؛ لتقوّمه بها.

فالوجود ـ بناءً على أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة ـ ينقسم إلى وجود غنيّ بالذات ووجود فقير بالذات، والوجود الفقير وجود رابط مسبوق بالوجود الغني بالذات.

وعلى هذا فالحدوث بهذا المعنى يطلق على ما سوى الواجب تعالى.

وهذا الاسم مأخوذ من التقدّم بالحقّ الذي زاده صدر المتألّهين على الأقسام المشهورة للتقدّم، وقد سمّاه نفسه بالفقر الذاتي أيضاً، حيث قال: «وقد أشرنا إلى أنّ لها ـ أي الموجودات الإمكانيّة ـ ضرباً آخر من التأخّر، فلها ضرب آخر من الحدوث، وهو الفقر الذاتي، أعني كون الشيء متعلّق الذات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٣ ص٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه، حاشية السبزواري، رقم ١: ج٣ ص٢٤٩.

بجاعله. وبعبارة أخرى: كون الموجود بما هو موجود، متقوّماً بغيره، والماهيّة لا تعلّق لها ـ من حيث هي هي ـ بجاعل، وليست هي أيضاً ـ بما هي هي ـ موجودة، فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلاّ الواجب تعالى. ولا بأس بأن يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإن لم يشتهر من القدم»[1].

القسم الثالث: الحدوث الزماني

ذكروا للحدوث الزماني تعريفين:

الأوّل: كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ. فإذا كان الشيء معدوماً في زمان قبل زمان وجوده، ثمّ صار موجوداً، سمّي حادثاً زمانياً، كمسبوقيّة وجود اليوم بالأمس ومسبوقيّة حوادث اليوم بالعدم في أمس، أو مسبوقيّة وجود زيد بعدمه قبل ولادته، ويقابله القديم الزماني وهو كون الشيء غير مسبوق بعدم زمانيّ.

وهذا التعريف إنّما ينطبق على الحوادث الزمانيّة لا على نفس الزمان كامتداد واحد. ولا على أجزائه، لأنّه لا يعقل للزمان ظرف ينطبق وجود كلّه أو بعضه على شيء منه.

قال صدر المتألّهين: «وبهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث، لأنّ حدوثه لا يعقل ولا يتقرّر إلاّ إذا استمرّ زمان قارنه عدمه، فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً. هذا خلف. ولذلك قال المعلّم الأوّل للمشّائين، من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»[2].

الثاني: حصول الشيء في الزمان بعد ما لم يكن، بعديّة لا تجامع القبليّة.

---

(١) المصدر نفسه: ج٣ ص٢٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ج٣ ص٢٤٥.

ومن الواضح أنّ هذا التعريف يختلف عن سابقه، وذلك لأنّه يعتبر في التعريف السابق كون العدم السابق زمانيّاً، زيادة على اشتراط كون السبق واللّحوق المعتبر فيه زمانيين، وأمّا في هذا التعريف فلا يعتبر إلاّ كون السبق واللّحوق زمانيّين، أي بحيث لا يجامع فيه السابق اللاّحق، سواء كان العدم السابق زمانياً كما في التعريف الأوّل، أو غير زماني، كما في تقدّم قوّة الحركة والزمان عليهما، فإنّ القوّة مبدأ للحركة، ومبدأ الحركة آنيّ لا زمانيّ، لما تقدّم أنّ مبدأ الحركة يستحيل أن يكون جزءاً من الحركة.

وعلى هذا التعريف يتّصف كلّ جزء من أجزاء الزمان بالحدوث الزماني، لأنّه مبدوّ بآنٍ هو أوّل زماني له وإن لم يكن الآن جزءاً من الزمان. وكذلك يصدق في حقّ الزمان أنّه حادث زماني، لأنّه كالحركة مسبوق بالقوّة، والقوّة سابقة عليه، والسابق لا يجامع اللاّحق، لما ثبت أنّ قوّة الشيء لا تجامع فعليّته. بخلافه على التعريف الأوّل ـ كما تقدّم ـ فإنّ الزمان لا يكون حادثاً زمانياً كما لا يكون قديماً زمانياً أيضاً، لعدم وجود زمان آخر للزمان حتّى يتحقّق عدمه السابق فيه.

وبهذا يتّضح الفرق بين الحدوث الذاتي والحدوث الزماني، فإنّ الحدوث الذاتي ـ كما عرفت ـ يجتمع مع الوجود، وهذا بخلافه في الحدوث الزماني، فإنّ عدمه لا يجتمع مع وجوده، وهو العدم غير المجامع في مقابل العدم المجامع.

الدليل على أنّ عالم الإمكان حادث ذاتاً

إنّ كلا معنيي الحدوث الذاتي يصدقان على جميع عالم الإمكان، سواء كان مادياً أم مجرّداً وسواء كان عالم الإمكان أُحادياً أم ثنائياً أم ثلاثياً أم رباعياً، فبناءً على المعنى الأوّل من الحدوث الذاتي ـ وهو مسبوقيّة الشيء بالعدم في مرتبة ذاته ـ يكون كلّ وجود ممكن له ماهيّة فيكون مسبوقاً بالعدم في مرتبة ذاته.

أمّا بناءً على المعنى الثاني من الحدوث الذاتي ـ وهو مسبوقيّة الشيء بالغير ـ يكون كلّ ممكن مسبوقاً بالغير أي مسبوقاً بعلّته وهو الواجب تعالى.

إذن كلّ أجزاء ووجودات عالم الإمكان حادثة ذاتاً، وحيث إنّ حكم المجموع حكم الأجزاء، ينتج أنّ مجموع عالم الإمكان حادث ذاتاً.

الدليل على أنّ عالم الإمكان حادث بالحدوث الحقّي

هذا الاستدلال مبنيّ على أصالة الوجود ومبنيّ كذلك على القول بالتشكيك في الوجود كما هو مبنى الحكمة المتعالية.

حاصله: إنّ الوجود ينقسم إلى وجود غنيّ بالذات وإلى وجود فقير ممكن ذاتاً، والوجود الفقير عين الربط بعلّته، فعلى هذا يكون كلّ وجود إمكانيّ حادثاً بالحدوث الحقّي ـ الذي هو مسبوقيّة الوجود الرابط بوجود علّته المستقلّة ـ لأنّ كلّ وجود ممكن بالإمكان الفقري، فهو وجود رابط مسبوق بوجود الواجب تعالى الذي هو العلّة المستقلّة، وحيث إنّ حكم المجموع حكم الأجزاء، ينتج أنّ مجموع عالم الإمكان حادث بالحدوث الحقّي.

الدليل على أنّ العالم المادّي حادث زماني

بعد أن استدلّ المصنّف على أنّ عالم الإمكان حادث بالحدوث الذاتي والحدوث بالحقّ، شرع بالاستدلال على أنّ عالم المادّة ـ دون غيره من العوالم ـ حادث زمانيّ، مضافاً إلى حدوثه الذاتي والحقّي.

وقد تقدّم أنّ الحدوث الزماني له معنيان أحدهما مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم الزماني، والآخر أنّ الحادث الزماني هو حصول الشيء في الزمان بعد لم يكن، بعدية لا تجامع القبليّة.

ومن الواضح أنّ المراد بكون عالم المادّة حادثاً زمانياً هو المعنى الثاني من الحدوث الزماني، ويستحيل أن يكون عالم المادّة حادثاً بالحدوث الزماني

بالمعنى الأوّل وهو مسبوقيّة الشيء بالعدم الزماني؛ لأمرين:

الأوّل: عدم وجود الزمان قبل وجود عالم المادّة، وعلى هذا فلا يصحّ أن نقول إنّ عالم المادّة مسبوق بعدم زماني، إذ لا وجود للزمان قبل عالم المادّة.

الثاني: إنّ الزمان متأخّر عن الحركة، لأنّ الزمان عارض عليها، وكلّ عارض متأخّر عن المعروض، فلو كان الزمان متقدّماً على الحركة المادّية للزم أن يكون المتقدِّم متأخّراً وبالعكس.

ولكن إذا لم يكن عالم المادّة حادثاً زمانياً، أفهو قديم زمانيّ، أم لا يتّصف لا بالحدوث ولا بالقدم الزمانيّين؟ اختلفت كلمات المصنّف في الإجابة على هذا التساؤل.

ففي حين صرّح في مواضع أنّ القدم والحدوث متقوّمان بالسبق واللّحوق، وهما لا يتحقّقان إلاّ إذا كان هناك مبدأ ينتسب إليه السابق واللاّحق، وذلك المبدأ في السبق الزماني هو الزمان، فحيث لا زمان للزمان فلا معنى فيه للسبق الزماني، ويستلزم عدم تحقّق الحدوث أو القدم الزمانيّين في نفس الزمان، قال في حواشيه على الأسفار: «غير أنّ هاهنا نكتة، وهي أنّ الحدوث والقدم متقوّمان في ذاتيهما بمعنى السبق واللّحوق، وإنّما يتحقّق السبق واللّحوق إذا كان هناك مبدأ ثابت يتحقّق القبل والبعد بحسب نسبة القُرب والبعد إليه، ثمّ يترتّب على ذلك تحقّق الحدوث والقِدم.

وأمّا الحدوث والقدم الزمانيّان، فإنّما يمكن فيه الحادث الزماني لصحّة فرض مبدأ زماني للحادث، إليه نسبة ومعه ما هو أقرب نسبة إلى ذلك المبدأ، كجميع الحوادث الزمانيّة وأجزاء الأزمنة، وأمّا القديم الزماني فغير متحقّق الوجود البتّة، لاستلزامه فرض الشيء له نسبة إلى مبدأ زمانيّ لا يسبقه إليه شيء غيره، ولا شيء في الوجود على هذا النعت»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الحاشية رقم ١: ج٣ ص٢٤٥.

وهذا ما ذكره أيضاً في الفصل الخامس من المرحلة العاشرة بقوله: «وهذان المعنيان ـ أي تعريفي الحدوث الزماني ـ إنّما يصدقان في الأمور الزمانيّة التي هي مظروفة للزمان منطبقة عليه، وهي الحركات والمتحرّكات. وأمّا نفس الزمان فلا يتّصف بالحدوث والقدم الزمانيّين، إذ ليس للزمان زمان آخر حتّى ينطبق وجوده عليه، فيكون مسبوقاً بعدم فيه أو غير مسبوق»[1].

إلاّ أنّه صرّح في مواضع أخر بأنّ الزمان قديم زمانيّ؛ قال في الفصل الثالث من المرحلة التاسعة من «بداية الحكمة»: «القديم الزماني، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزماني، كمطلق الزمان، الذي لا يتقدّمه زمان ولا زمانيّ، وإلاّ ثبت الزمان من حيث انتفى»[2].

أمّا الاستدلال على حدوث عالم المادّة بالمعنى الثاني فلما تقدّم في الفصل الثامن والفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة من أنّ العالم المادّي متحرّك بحركة جوهريّة بجوهره وما يلحق به من الأعراض، وأنّه وجود واحد سيّال متجدّد في ذاته، يسير من النقص إلى الكمال، ومن القوّة إلى الفعل، وهذا الوجود المادّي المتحرّك منقسم إلى أجزاء وكلّ جزء منه فعليّة لسابقه من الأجزاء وقوّة للاحقه من الأجزاء.

والحركة الجوهريّة العامّة للعالم المادّي هي امتداد مبهم ترسم امتداداً معيّناً وهو الزمان، فكلّما فرض قطعة معيّنة من هذا الزمان الذي هو الامتداد الكمّي انقسمت تلك القطعة إلى زمان سابق وزمان لاحق، وهكذا لو قسّمنا القطعة الزمانيّة السابقة فإنّها تنقسم أيضاً إلى زمان سابق ولاحق، وهكذا يستمرّ التقسيم من دون أن يقف على حدّ، كما تقدّم في الحركة فإنّها لا تنتهي

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص٢٣١ .

(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص١١٥ .

إلى سكون، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزمان، إذ لا فرق بين الحركة والزمان، إلاّ في كون الحركة امتداداً مبهماً والزمان امتداد معيّن عارض على الحركة، نظير الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، فإنّ الجسم الطبيعي هو الامتداد المُبهم في الأبعاد الثلاثة، أمّا الجسم التعليمي فهو الامتداد المعيّن في الأبعاد الثلاثة، فالجسم التعليمي يرفع الإبهام الذي في الجسم الطبيعي، وهذه النسبة هي عين النسبة بين الحركة والزمان، وحيث إنّ مجموع هذه القطعات والأجزاء هو نفس القطعات والأجزاء، وإنّ حكم المجموع حكم الأجزاء، ينتج أنّ مجموع عالم المادّة حادث زمانيّ بالمعنى الثاني وهو حصول الشيء في الزمان بعدما لم يكن، بعدية لا تجامع القبلية.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «في حدوث العالم».

المراد من العالم هو جميع عالم الإمكان، فيشمل عالم المادّة وعالم المثال وعالم العقل، والقرينة على ذلك هو قوله: «ومجموع الممكنات المسمّى بعالم الإمكان وبما سوى الباري تعالى».

• قوله ﷺ: «قد تحقّق في ما تقدّم من مباحث القدم والحدوث».

أي في الفصل السادس من المرحلة العاشرة.

• قوله ﷺ: «مسبوقة الوجود بعدم ذاتي».

حيث إنّ الممكن في ذاته ليس بموجود، وإن كان بعلّته موجوداً، وما بالذات أقدم مما بالغير.

• قوله ﷺ: «والعدم السابق على وجودها بحدّه تنتزع من علّتها الموجدة لها».

المقصود من الحدّ هو الحدّ الوجودي، وهذا القيد وهو قوله: «المنتزع» لبيان أنّ وجود الشيء من دون حدّ موجود في علّته، لأنّ العلّة واجدة

للمعلول ولكماله بنحو أعلى وأشرف، لأنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

• قوله ﷺ: «سواء كان مادّياً أو مجرّداً، عقليّاً أو غير عقليّ».

إشارة إلى نشآت عالم الإمكان الثلاث: عالم المادّة، وعالم العقل، وعالم المثال.

• قوله ﷺ: «فحكمه حكم أجزائه».

إنّ إسراء حكم الأجزاء أو الأفراد إلى المجموع إنّما يصحّ فيما إذا لم يتصوّر للمجموع خاصّة لا توجد في الأجزاء والأفراد، كما هو الحال في الحدوث الذاتي أو الفقري، وليس مطلقاً ـ كما سيتّضح ـ.

• قوله ﷺ: «فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً».

هذا هو الحدوث الذاتي الذي يبتني على الإمكان الماهوي.

قال الداماد في «القبسات»: «لقد عبّر في التنزيل الحكيم عن الحدوث الذاتي لكلّ معلول بقوله عزّ من قائل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي إلاّ ذاته ـ تعالى ذكره ـ أو إلاّ جهة الوجوب به، جلّ سلطانه.

وإنّ شريكنا برهن عليه في الإشارات فقال على سياق ما قاله في الشفاء: أنت تعلم أنّ حال الشيء الذي للشيء باعتبار ذاته، متخلّياً عن غيره، قبل حاله من غيره قبليّة بالذات، وكلّ موجود عن غيره يستحقّ العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجود عن غيره.

فإذن لا يكون لله وجود قبل أن يكون له وجود، وهو الحدوث الذاتي.

وكذلك شريكنا السابق في التعليم (أي الفارابي) قال في الفصوص: الماهيّة المعلولة لها عن ذاتها أنْ ليست، ولها عن غيرها أن توجد. والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فالماهيّة المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدث لا بزمان تقدّم»[1].

---

(١) القبسات، مصدر سابق: ص١٩.

• قوله ﷺ: «ثم لو أغمضنا عن الماهيّات... إلى قوله: «فالمجموع حادث بحدوثه».

إشارة إلى الحدوث بالحقّ، الذي أسّسه صدر المتألّهين، وهذا الاسم مأخوذ من التقدّم والتأخّر بالحقّ الذي زاده صدر المتألّهين على الأقسام المشهورة للتقدّم والتأخّر. وهو غير التقدّم والتأخّر بالعلّية والمعلوليّة. قال في «الأسفار»: «وهذا ضرب غامض من أقسام التقدّم والتأخّر لا يعرفه إلاّ العارفون الراسخون، فإنّ للحقّ تعالى عندهم مقامات في الإلهيّة، كما أنّ له شؤوناً ذاتيّة أيضاً لا ينثلم بها أحديّته الخاصّة.

وبالجملة وجود كلّ علّة موجبة يتقدّم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدّم، إذ الحكماء عرّفوا العلّة الفاعلة بما يؤثّر في شيء مغاير للفاعل، فتقدّم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلّية، وأمّا تقدّم الوجود على الوجود فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّية، إذ ليس بينهما تأثير وتأثّر ولا فاعليّة ولا مفعوليّة، بل حكمها حكم شيء واحد له شؤون وأطوار، وله تطوّر من طور إلى طور، وملاك التقدّم في هذا القسم هو الشأن الإلهي»[1].

• قوله ﷺ: «فالمجموع حادث بحدوثها».

هذا هو الصحيح، بخلاف ما في بعض النسخ من التعبير «بحدوثه».

• قوله ﷺ: «ثم إنّ لعالم المادّة والطبيعة حدوثاً آخر يخصّه وهو الحدوث الزماني».

فالحدوث الزماني يختصّ بعالم المادّة، مضافاً إلى الحدوث الذاتي والحدوث بالحقّ.

• قوله ﷺ: «تقدّم في مباحث القوّة والفعل».

أي في الفصل الثامن والفصل الحادي عشر من المرحلة التاسعة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٣ ص٢٥٧.

• قوله ﷺ: «إنّ عالم المادّة متحرّك بجوهره...».

قال المصنّف: «فعالم المادّة ـ برمّتها ـ حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعليّة لا قوّة معها»[1].

• قوله ﷺ: «منقسم إلى حدود».

ليس المقصود من الحدود المعنى الاصطلاحي للحدّ، وإنّما المراد هو الأجزاء، وقد تقدّم في مبحث القوّة والفعل أنّ هذا الانقسام للحدود هو انقسام بالقوّة، لأنّه حركة واحدة، ولكن العقل يفرض لها حدوداً وأجزاء وهميّة، وإلاّ ففي الحقيقة هي حركة واحدة بدأت وتنتهي إلى غايتها وهو عالم التجرّد.

قال في الفصل الثاني من المرحلة التاسعة: «فكلّ حدّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمرّ كمال بالنسبة إلى الحدّ السابق ونقص وقوّة بالنسبة إلى الحدّ اللاّحق، حتّى ينتهي إلى كمال لا نقص فيه، أي فعليّة لا قوّة معها، كما ابتدأ من قوّة لا فعليّة معها»[2].

• قوله ﷺ: «الزمان العامّ».

المراد من الزمان العامّ هنا، ليس هو الزمان الاجتماعي الذي نقيس به حركة الأشياء وتعيين النسب التي بينها، وهو الذي قسّم إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع والأيّام والساعات والدقائق والثواني وغيرها، وإنّما المراد منه قبال الزمان الخاصّ الذي يوجد لكلّ موجود وحركته الجوهريّة الخاصّة به، لأنّ لكلّ موجود حركة جوهريّة خاصّة به وزمناً خاصّاً به؛ لأنّ الزمان الفلسفي هو مقدار الحركة الفلسفيّة، وأنّ النسبة بينهما نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي ـ كما تقدّم ـ.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثامن من المرحلة التاسعة، ص ٢١٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٠.

وحيث إنّ لعالم المادّة نحواً من الوحدة، فله حركة جوهريّة لكلّ عالم المادّة، ويتبع ذلك لها زمان يسمّى بالزمان العامّ، وهو زمان الحركة الجوهريّة لكلّ عالم المادّة.

قال المصنّف في «بداية الحكمة»: «إنّ لكلّ حركة زماناً خاصّاً بها، هو مقدار تلك الحركة، وقد أطبق الناس على تقدير عامّة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العامّ، الذي هو مقدار الحركة اليوميّة لكونه معروفاً عندهم مشهوداً لهم كافّة، وقد قسّموه إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع... وغيرها لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

والزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانيّة، عند المثبتين للحركة الجوهريّة، هو زمان الحركة الجوهريّة»[1].

• قوله ﺗﺘﺖﺚ: **«فكلّ قطعة من قطعات هذه الحركة العامّة مسبوقة بعدم زمانيّ».**

يمكن أن يُقال بأنّ القطعة الأولى من قطعات الحركة لا يصدق عليها بأنّها مسبوقة بعدم زماني، لعدم وجود حركة قبلها، ومن ثمّ لا يكون لها زمان، لأنّ الزمان عارض على الحركة ـ كما تقدّم ـ.

هذا مضافاً إلى أنّ أجزاء الحركة إنّما هي في الوهم ـ كما عرفت ـ تحصل بانقسام الحركة وهماً، وليس للحركة في الواقع إلاّ وجود واحد ممتدّ بامتداد غير قارّ، ولا يتصوّر لهذا الوجود الواحد عدم زماني كما تقدّم، إلاّ أن يفسّر الحادث الزماني بما له مبدأ آنيّ، ومع ذلك يمكن التأمّل فيه أيضاً بمنع وجود المبدأ الآنّي لكلّ ما مضى، كما لو فرضت الحركة الجوهريّة غير متناهية زماناً من حيث البدء والختم.

• قوله ﺗﺘﺖﺚ: **«ومجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلاّ نفس القطعات**

---

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: الفصل الثالث عشر من المرحلة العاشرة، ص١٣٢.

والأجزاء، فحكمه حكمها، وهو حادث زماني بحدوثها الزماني، فعالم المادّة والطبيعة حادث حدوثاً زمانيّاً».

هذه محاولة من المصنّف لإثبات الحدوث الزماني لكلّ عالم المادّة، بالإضافة إلى الحدوث الزماني لكلّ جزء جزء. وحاصلها: أنّ هذا العالم ـ كما بيّن في هذا الفصل ـ حركة جوهريّة ممتدّة واحدة، ولمّا كانت كلّ قطعة منها حادثة حدوثاً زمانيّاً، فالمجموع أيضاً كذلك، لأنّه ليس شيئاً وراء الأجزاء والقطعات. كما أنّ مجموع المجرّدات ليس شيئاً وراء أشخاصها.

إلاّ أنّ هذا البيان ـ وهو إثبات الحدوث الزماني لكلّ عالم المادّة والطبيعة من خلال إثبات أنّ كلّ جزء من أجزاء هذه الحركة حادث زماناً ـ «لا يكفي دليلاً على ذلك؛ لأنّ كلّ جزء منها إنّما يتّصف بالحدوث الزماني لسبق عدم زمانيّ عليه ينتزع من جزء آخر منها، لكن لا يجري ذلك في الكلّ لعدم شيء سابق عليه سبقاً زمانيّاً، حتّى يتّصف العالم بالحدوث الزماني»[1].

والحاصل: أنّ إسراء حكم الأجزاء أو الأفراد إلى المجموع إنّما يصحّ فيما إذا لم يتصوّر للمجموع خصوصيّة لا توجد في الأجزاء كما في الحدوث الذاتي أو الفقري، بخلاف الحدوث الزماني في الحوادث المتسلسلة، لصحّة اتّصاف كلّ واحدة منها بالمسبوقيّة بعدم زماني، بخلاف المجموع.

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الرقم ٤٧٧: ص ٤٩٣.

وأمّا ما صوّرهُ المتكلّمونَ في حدوثِ العالمِ ـ يعنونَ ما سوَى الباريءِ سبحانَه ـ زماناً ـ بالبناءِ على استحالةِ القدمِ الزمانيِّ في الممكنِ ـ ومحصّلُه: أنّ الوجوداتِ الإمكانيّةَ منقطعةٌ مِن طرفِ البدايةِ، فلا موجودَ قبلَها إلاّ الواجبُ تعالى، والزمانُ ذاهبٌ مِن الجانبينِ إلى غيرِ النهايةِ، وصدرُه خالٍ عن العالمِ، وذيلُه مشغولٌ به ظرفٌ له.

ففيهِ: أنّ الزمانَ نفسَه موجودٌ ممكنٌ مخلوقٌ للواجبِ تعالى، فليجعلْ مِن العالمِ الذي هو فعلُه تعالى، وعندَ ذاكَ ليسَ وراءَ الواجبِ وفعلِه أمرٌ آخرُ، فلا قبلَ حتّى يستقرَّ فيه عدمُ العالمِ استقرارَ المظروفِ في ظرفِه.

على أنّ القولَ بلا تناهي الزمانِ أوّلاً وآخراً، يناقضُ قولَهم باستحالةِ القديمِ الزمانيِّ.

مضافاً إلى أنّ الزمانَ كمٌّ عارضٌ للحركةِ القائمةِ بالجسم، وعدمُ تناهيه يلازمُ عدمَ تناهي الأجسامِ وحركاتِها، وهو قِدمُ العالمِ المناقضُ لقولِهم بحدوثِه.

وقد تفصّى بعضُهم عن إشكالِ لزومِ كونِ الزمانِ لا واجباً ولا معلولاً للواجب، بأنّ الزمانَ أمرٌ اعتباريٌّ، لا بأسَ بالقولِ بكونِه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.

وفيه: أنّه يستوي حينئذٍ القولُ بحدوثِ العالمِ وقِدمِه زماناً، إذْ لا حقيقةَ للزمان.

وتفصّى عنه آخرون، بأنّ الزمانَ انتزاعيٌّ منتزعٌ مِن الوجودِ الواجبيِّ، تعالى عن ذلك .

وأُجيب عنه: بأنّا لا نسلّمُ وجوبَ المطابقةِ بين المنتزَعِ والمنتزَعِ عنه. وأنت خبيرٌ بأنّه التزامٌ بالسفسطة.

دليل بعض المتكلّمين لإثبات أنّ كلّ ما سوى الله فهو حادث زماني

يعتقد الاتّجاه الكلامي بشكل عامّ، أنّه لا مجرّد غير الواجب تعالى، وعلى هذا فكلّ ما سواه فهو جسم وجسماني. ومن هنا حاولوا إثبات الحدوث الزماني لكلّ ما سوى الله تعالى، لا إثباته لخصوص عالم المادّة والطبيعة ـ كما هو على مباني الحكماء ـ.

وحاصل ما ذكروه في المقام: أنّ العالم الإمكاني منقطع الأوّل غير منقطع الآخر، لأنّ الآخرة دائمة غير منقطعة، أمّا الزمان فهو غير منقطع الأوّل وغير منقطع الآخر، وعلى هذا فيكون صدر الزمان خالياً من العالم، أي مضى زمان ما وهو غير مشغول بالعالم، فيكون العالم حادثاً زمانياً.

وقد تقدّم الكلام في استدلال المتكلّمين على حدوث العالم في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، وقد استندوا في ذلك إلى قاعدة عندهم مؤدّاها: «كلّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وكلّ ما امتنع عدمه فهو واجب». وعلى أساس هذه القاعدة قالوا باستحالة القدم الزماني لغير الواجب تعالى؛ لأنّه إذا ثبت قدمه يمتنع عدمه وما امتنع عدمه يثبت وجوب وجوده، وحيث إنّ الأدلّة قامت على وحدانيّة الواجب تعالى؛ فعلى هذا لو وجد القديم الزماني، غير الواجب تعالى، للزم تعدّد الواجب، وهو ينافي أدلّة وحدانيّة الواجب.

وقد أشار المصنّف إلى هذا الاستدلال في المرحلة الرابعة بقوله: «وقد استدلّوا على نفي علّية الإمكان وحده للحاجة بأنّه لو كانت علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان من دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا يسبقه عدم زمانيّ، وهو مُحال، فإنّه لدوام وجوده لا سبيل للعدم إليه حتّى يحتاج في رفعه إلى علّة تفيض عليه الوجود، فدوام الوجود يُغنيه عن العلّة»[١].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: الفصل السادس من المرحلة الرابعة، ص٦٣.

مناقشة استدلال المتكلّمين

ناقش المصنّف هذا الكلام بمناقشات ثلاث:

الأولى: إنّنا نرجع الكلام إلى الزمان نفسه، فنقول: إنّ الزمان إمّا واجب وإمّا ممكن، ولا ثالث لهما، فإن كان واجباً، لزم تعدّد الواجب، وهو محال كما تقدّم.

وإن كان ممكناً، فهو فعل الواجب تعالى، ويكون حكمه حكم عالم الإمكان، فيكون منقطع الأوّل، إذ لا فرق بين إمكانيّة الزمان وغيره، أو بين الظرف والمظروف، فالكلّ فعل الله تعالى، وعلى هذا فلا يوجد قبل العالم زمان حتّى يُقال إنّ العالم مسبوق بعدم زمانيّ.

الثانية: لو سلّمنا معكم أنّ الزمان غير منقطع الأوّل والآخر، وأنّه قديم، إلاّ أنّ القول بقدم الزمان يناقض قولكم بانحصار القديم بالواجب تعالى.

الثالثة: تقدّم آنفاً أنّ الزمان كمّ عارض للحركة، والحركة عارضة للجسم، فالزمان بالتالي يكون عارضاً للجسم، فلو كان الزمان قديماً لا متناهياً، للزم أن يكون الجسم لا متناهياً أيضاً، إذ لا معنى لتناهي المعروض من دون تناهي العارض، لعدم بقاء العارض بعد فقد المعروض، وعلى هذا فإنّ عدم تناهي الأجسام يعني قِدم العالم، وهو يناقض قولكم بحدوث العالم.

محاولات للدفاع عن الدليل

المحاولة الأولى: حاول بعض المتكلّمين التخلّص من المناقشة الأولى التي تضمّنت القول إنّ الزمان إمّا واجب أو ممكن، فقالوا: إنّ الزمان يمكن أن لا يكون واجباً ولا ممكناً، ولا محذور في ذلك؛ لأنّ القسمة إلى واجب إلى ممكن إنّما هي في الموجودات الحقيقيّة لا الاعتباريّة، والزمان أمرٌ اعتباري لا حقيقي، والأمر الاعتباري لا منشأ لانتزاعه ولا مصداق يُحاذيه في الخارج، فهو من

قبيل الزوجيّة والملكيّة ونحوها من الأمور الاعتباريّة التي لا مصداق لها في الخارج، وليس لها منشأ انتزاع، وإنّما هي أمور اعتباريّة اعتبرها الشارع لتنظيم حياة الناس، فالزمان أمرٌ اعتباريّ وهميّ أي لا هو متأصّل ولا له منشأ انتزاع، وعلى هذا فالزمان أمرٌ عدميّ لا واقع له، وهو خارج عن مقسم الإمكان والوجوب؛ لأنّ التقسيم إلى واجب وإلى ممكن مختصّ بالموجودات الحقيقيّة المتأصّلة.

ومن الجدير بالذّكر أنّ المراد بالاعتبار هنا هو الاعتبار العقلائي الذي لا هو متأصّل ولا له منشأ انتزاع.

وأجاب المصنّف عن ذلك: إنّ قولكم بكون الزمان أمراً اعتبارياً وهمياً، يعني أنّ الزمان غير موجود حقيقة، وعلى هذا فيستوي القول بحدوث العالم مع القول بقدمه زماناً، إذ يمكن أن نعتبر العالم حادثاً، ويمكن أن نعتبره قديماً، ويمكن أن نعتبره لا حادثاً ولا قديماً لأنّ الزمان أمرٌ وهمي لا حقيقة له ولا منشأ انتزاع له.

المحاولة الثانية: حاول بعض المتكلّمين من الأشاعرة التخلّص من مناقشة المصنّف المتقدّمة، وحاصل هذه المحاولة هي أنّ الزمان ليس أمراً اعتبارياً لا واقع له، وإنّما هو أمرٌ انتزاعي، ومنشأ انتزاعه الواجب تعالى، فالزمان وإن لم يكن حقيقة متأصّلة عينيّة في الخارج، لكن له منشأ انتزاع موجود حقيقة، وعلى هذا يكون الزمان موجوداً حقيقة بوجود منشأ انتزاعه وهو الواجب تعالى، كالفوقيّة والتحتيّة الموجودة بعين وجود موضوعها.

ولا يخفى أنّ المتكلّمين إنّما اضطرّوا إلى القول بأنّ منشأ انتزاع الزمان هو الواجب تعالى؛ لأنّهم لو قالوا إنّ منشأ انتزاعه الجسم، للزم أن يكون العالم قديم زماناً، لأنّ الزمان متأخّر عن المادّة، فلا يكون عالم المادّة مسبوقاً بعدم زمانيّ، ولهذا اضطرّوا إلى القول بأنّ منشأ انتزاع الزمان هو الواجب تعالى.

واعترض عليهم: بأنّ لازم انتزاع الزمان من الواجب تعالى عروض التغيّر لذات الواجب تعالى؛ لمسانخة الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه، فإذا كان الأمر الانتزاعي متغيّراً ـ وهو الزمان ـ فلابدّ أن يكون منشأ انتزاعه ـ وهو الواجب تعالى ـ متغيّراً أيضاً، وهو محال.

وأُجيب عن هذا الاعتراض: بأن لا محذور أن يكون الأمر الانتزاعي شيئاً، ومنشأ انتزاعه شيئاً آخر، فلا ضرورة لمطابقة المنتزع مع منشأ انتزاعه، وهو الواجب تعالى، فقد يكون الأمر الانتزاعي متغيّراً غير سيّال ومنشأ انتزاعه ثابتٌ غير متغيِّر.

وأُجيب: إنّ القول بعدم لزوم مطابقة الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه يعني الالتزام بالسفسطة وهدم لقواعد العلم؛ لأنّ جميع العلوم قائمة على المطابقة بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه، فانتزاع ما هو من خواصّ المادّة من غيرها سيما الواجب تعالى سفسطة واضحة.

تعليقات على المتن

• **قوله تَدُّ: «وأمّا ما صوّره المتكلّمون».**

إنّ المتكلّمين ذهبوا إلى أنّ جميع عالم الإمكان وجميع ما سوى الواجب تعالى، فهو حادث زماناً، بخلاف الحكماء والإشراقيّين والعرفاء الذين ذهبوا إلى أنّ المجرّد أعمّ من الواجب والممكن، وأنّ المادّة لا تساوي عالم الإمكان .

• **قوله تَدُّ: «بالبناء على استحالة القدم الزماني في الممكن».**

هذا بناءً على مبنى المتكلّمين القائلين بانحصار القديم ـ بأيّ معنى كان ـ بالواجب تعالى، فكلّ ما كان قديماً امتنع عدمه كما تقدّم .

• **قوله تَدُّ: «ففيه».**

كما تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الرابعة والفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

• **قوله تتّئُ: «وقد تفصّي بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان... بأنّ الزمان أمرٌ اعتباريّ».**

قال الداماد في القبسات: «إنّ المتكلّفين لما لا يعنيهم المسمّون بالمتكلّمين ـ وأعني بهم المعتزلة والأشاعرة ـ تحاملت أوهامهم في سبيل حدوث العالم أنّ بين البارئ الحقّ وأوّل العالم عدماً موهوماً أزلياً سيّالاً ممتدّاً، تماديه الوهمي ـ في جهة الأزل ـ إلى لا نهاية، ومنتهياً ـ من جهة الأبد ـ عند حدوث أوّل العالم. ولا يستشعرون أنّ ذلك من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيبه، وتصاوير القريحة السوداويّة وتخاييلها.

أمّا أوّلاً: فلما تعرّفت أنّه لا يتوهّم في العدم تصرّم وتجدّد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتمادٍ وسيّلان، إذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتّصال التغيّر وتدريج الحصول شيئاً فشيئاً. وإذا كان كذلك فكيف يتصوّر في العدم الصريح الساذج واللّبس الصِرْف البات تمايز حدود وتلاحق أحوال وتغاير أحيان واختلاف أوقات، حتّى يتوهّم التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية ؟

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو تصحّح في العدم ما توهّموه، لكان هو الزمان بعينه أو الحركة بعينها، إذ كان متكمّماً سيّالاً، كلّه أزيد لا محالة من بعضه، وأبعاضه متعاقبة غير مجتمعة. فإمّا أنّه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان، أو بالعَرَض فيكون هو الحركة. فقد أطلقوا على الزمان أو على الحركة اسم «العدم» فليت شعري بأيّ ذنب استحقّ الزمان أو الحركة سلب الاسم والإلحاق بالعدم.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه حينئذ يكون البارئ الحقّ سبحانه واقعاً في حدّ بعينه من ذلك الامتداد العدمي، تعالى عن ذلك، والعالَم في حدّ آخر بخصوصه حتّى يصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم، ويتصحّح تأخّر العالم وتخلّفه عنه سبحانه في الوجود. فإذن إذا كان ذلك الامتداد غير متناهي

التمادي، كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين، هما حاشيتاه وطرفاه.

وأمّا رابعاً: فلأنّ حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة، إذ لا اختلاف في العدم ولا مخصّص من استعداد أو حركة أو غير ذلك، فلِمَ اختصّ العالم بهذا الحدّ، ولم يكن حدوثه حدّاً آخر قبله.

• قوله تمَّ: «الزمان أمرٌ اعتباريّ».

إنّ الموجودات تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الموجودات الحقيقيّة المتأصّلة التي لها واقعيّة حيالها في الخارج كالجسم.

٢ ـ الموجودات الانتزاعيّة، وهي التي ليس لها واقعيّة عينيّة حيالها، ولكن لها منشأ انتزاع عينيّ متأصّل، من قبيل الفوقيّة الموجودة بوجود موضوعها.

٣ ـ الموجودات الاعتباريّة وهي التي ليس لها واقعيّة أصلاً ولا لها منشأ انتزاع، من قبيل الزوجيّة والملكيّة. وعلى هذا فإنّ بعض المتكلّمين تخلّص من الإشكال بجعل الزمان من القسم الثالث من الموجودات أي الأمور الاعتباريّة.

خلاصة الفصل الثالث والعشرين

١ ـ عالم الإمكان ـ سواء كان عقليّاً أم مثاليّاً أم مادّياً ـ حادث ذاتاً؛ لأنّه ممكن وكلّ ممكن له ماهيّة مسبوقة بالعدم المتقرّر في ذاتها، وأنّها مسبوقة بالغير الذي هو علّتها.

٢ ـ جميع عالم الإمكان حادث بالحدوث الحقّي؛ لأنّه وجود رابط فقير متعلّق بعلّته لأنّ الحدوث بالحقّ هو مسبوقيّة وجود المعلول بوجود علّته المستقلّة، فعالم الإمكان فقير مسبوق بوجود الغني بالذات وهو الواجب تعالى.

٣ ـ العالم المادّي حادث زماناً أي مسبوق بعدم زمانيّ بالمعنى الثاني للعدم الزماني ـ بالإضافة إلى أنّه حادث ذاتاً وحادث بالحدوث الحقّي ـ.

ولا يخفى أنّ المصنّف استدلّ على حدوث عالم المادّة زماناً؛ لأجل كون كلّ

جزء من أجزاء عالم المادّة مسبوقاً بعدم زمانيّ فيكون حكم المجموع حكم أجزاءه، وقد تقدّم استحالة كون عالم المادّة مسبوقاً بعدم زماني؛ إذ لا زمان قبل عالم المادّة حتّى يقال إنه مسبوق بعدم زمانيّ.

٤ ـ استدلّ المتكلّمون على أنّ جميع عالم الإمكان ـ أي جميع ما سوى الواجب تعالى ـ حادث زمانياً، لانحصار القديم الزماني عندهم بالواجب تعالى، وقد ناقش المصنّف استدلال المتكلّمين بمناقشات ثلاث:

(١) إنّ الزمان ممكن وجزء من العالم، وإذا كان كذلك فلا يوجد قبل هذا العالم زمان حتّى يقال إنّه مسبوق بعدم زماني.

(٢) إنّ قولكم إنّ الزمان قديم يناقض قولكم بانحصار القديم بالواجب تعالى.

(٣) إنّ الزمان كمّ عارض للحركة القائمة بالجسم، فالقول بعدم تناهي الزمان يلازم القول بعدم تناهي الأجسام، وبالتالي يرجع إلى القول بقدم العالم وهو يناقض قولهم بحدوث العالم.

٥ ـ بعض المتكلّمين اعتبر الزمان أمراً اعتبارياً لا حقيقة له ولا منشأ انتزاع له. وهذا هو المصطلح عليه بالزمان المتوهّم.

٦ ـ وأُجيب بأنّه يلزم صيرورة القول بقدم العالم وحدوثه أو القول بأنّ العالم لا هو حادث ولا هو قديم، على حدٍّ سواء؛ لأنّ الزمان أمرٌ اعتباريّ وهميّ، فيكون القدم والحدوث أموراً وهميّة أيضاً.

٧ ـ بعض المتكلّمين حاول التخلّص من هذا الإشكال، بالقول بأنّ الزمان منتزع من الواجب تعالى، وهذا هو المصطلح عليه بالزمان الموهوم.

وأُجيب بأنّه يستلزم عروض التغيّر للواجب تعالى وهو محال.

وأجابوا بعدم ضرورة مطابقة الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه.

وأُجيب بأنّ هذا القول مساوق للقول بالسفسطة.

الفصل الرابع والعشرون



في دَوام الفَيض


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قَد تبيّنَ في الأبحاثِ السابقةِ أنّ قدرتَه تعالى هي: مبدئيّتُه للإيجادِ وعلّيتُه لما سواهُ. وهيَ عينُ الذاتِ المتعاليةِ، ولازمُ ذلكَ دوامُ الفيضِ، واستمرارُ الرحمةِ، وعدمُ انقطاعِ العطيّة.

ولا يلزمُ مِن ذلكَ دوامُ عالمِ الطبيعةِ، لأنّ المجموعَ ليسَ شيئاً وراءَ الأجزاءِ، وكلُّ جزءٍ حادثٍ مسبوقٌ بالعدم.

ولا تكرّرَ في وجودِ العالمِ، على ما يراهُ القائلونَ بالأدوارِ والأكرارِ، لعدمِ الدليلِ عليه.

وما قيلَ: إنّ الأفلاكَ والأجرامَ العلويّةَ دائمةُ الوجودِ بأشخاصِها وكذلك كلّياتُ العناصرِ والأنواعُ الأصيلةُ المادّيةُ دائمةُ الوجودِ، نظراً إلى أنّ عللَها مفارقةٌ آبيةٌ عن التغيّر.

يدفعُه عدمُ دليلٍ يدلُّ على كونِ هذهِ العللِ تامّةً منحصرةً غيرَ متوقّفةٍ في تأثيرِها على شرائطَ ومعدّاتٍ مجهولةٍ لنا تختلفُ معلولاتُها باختلافِها، فلا تُشابهُ الخلْقةَ في أدوارِها.

على أنّ القولَ بالأفلاكِ والأجرامِ غيرِ القابلةِ للتغيّرِ وغيرِ ذلك، كانتْ أصولاً موضوعةً مأخوذةً مِن الهيئةِ والطبيعيّاتِ القديمتينِ، وقد انفسختِ اليومَ هذهِ الآراءُ.

تمّ الكتابُ والحمدُ لله، في سادسِ محرّمِ الحرامِ، ألفٍ وثلاثمائةٍ وخمسٍ وتسعينَ مِن الهجرةِ النبويّةِ، والصلاةُ على محمّدٍ وآله.

دوام الفيض الإلهي

عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات دوام فيضه تعالى، وأنّ ذلك لا يلزم منه قدم العالم.

ومن الجدّير بالذّكر أنّ المقصود من دوام الفيض الإلهي هو دوامه من جهة الابتداء، بمعنى أنّ فيضه تعالى وإفاضته معه منذ الأزل، مقابل من يرى أنّ الواجب كان ولم يكن معه أحد، ثمّ أوجد ما شاء أن يوجد.

وبعبارة أخرى: إنّ فاعليّة الواجب تعالى وإيجاده كان بالقوّة ثمّ صار بعد ذلك بالفعل.

أمّا فيضه تعالى من جهة الانتهاء، فلا خلاف في كونه غير منقطع وأنّ الآخرة دائمة بدوامه، وهو ممّا أجمعت عليه البراهين العقليّة والنقليّة.

إذن محلّ الكلام في هذا البحث هو من جهة الابتداء وإثبات أنّ فاعليّته تعالى أزليّة.

الاستدلال على دوام فيضه تعالى

استدلّ المصنّف على دوام فيضه تعالى منذ الأزل من خلال ما يلي:

المقدّمة الأولى: قدرته تعالى هي مبدئيّته وفاعليّته لجميع الموجودات.

كما تقدّم في مباحث القدرة، وتبيّن أنّ قدرته عن علم واختيار، ففاعليّته تعالى تامّة غير ناقصة، نعم في الدرجات النازلة من الفيض الإلهي أي في عالم المادّة تتوقّف فاعليّته تعالى على تحقّق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع، أمّا في المجرّدات التامّة ففاعليّته تعالى تامّة، وبعبارة أخرى: إنّ القابل في المجرّدات التامّة تامّ القابليّة وإنّ إمكانها الذاتي فيها يلازم الإمكان الوقوعي فلا تحتاج إلى شرائط وارتفاع موانع. هذا من جهة.

المقدّمة الثانية: إنّ قدرته تعالى عين ذاته.

كما تقدّم في الفصل الثالث عشر من هذه المرحلة.

يُنتج: إنّ فاعليّته تعالى لا تنفكّ عنه، وإنّها لازمة له تعالى، فهو تعالى دائم الفيض، ودائم الفضل على البريّة وباسط اليدين بالعطيّة منذُ الأزل.

إشكالٌ وجواب

بناءً على أنّ الواجب تعالى دائم الفيض والفضل على البريّة، يلزم أن يكون عالم المادّة والطبيعة دائماً قديماً أزلياً أيضاً ؟

والجواب: إنّ دوام فيضه تعالى لا يلزم منه قدم وأزليّة عالم الطبيعة والمادّة؛ وذلك لأنّ مجموع عالم الطبيعة ليس شيئاً وراء الأجزاء، وحيث إنّ كلّ جزء من عالم المادّة والطبيعة حادث؛ لأنّه مسبوق بالعدم، فعلى هذا يكون عالم المادّة والطبيعة حادثاً أيضاً ؛ لأنّ حكم المجموع حكم أجزائه، فيكون عالم الطبيعة حادثاً.

الاستدلال على قدم العالم بنظريّة الأكوار والأدوار

هذه النظريّة لبعض الفلاسفة القدماء، وحاصلها أنّ عالم الطبيعة هو عالم الأدوار والأكوار، ومرادهم من ذلك أنّ عالم الطبيعة يتكرّر كلّ مدّة من الزمن، فكلّ ما هو موجود في كلّ دور يكون حادثاً أمّا مجموع الدورات فهو قديم وغير محدود.

وعلى هذا قالوا إنّ لعالم الطبيعة دواماً واستمراراً، فالدور الأوّل ينتهي ويأتي الدور الثاني، فحيث إنّ الدور الثاني مثل الدور الأوّل سمّي الدور الثاني بالكور، والكور لغةً هو «ما دار على الرأس من العمامة»[1].

---

(١) انظر معجم لغة الفقهاء، محمد قلعجي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان: ص٣٨٦.

قال المحقّق السبزواري حاكياً لنظريّة الأكوار والأدوار: «التبدّل الأتمّ والتغيير الأعظم في جميع العالم فينقضي مدّة دورة من الأدوار والأكوار وهي خمسون ألف سنة، كما قال تعالى: ﴿يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (السجدة: ٥)، فيرجع في تلك المدّة جميع النسب والأوضاع ولوازمها إلى ما كانت أوّلاً، لقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ (الطارق: ١١). وهكذا قياس خروج النفوس الفلكيّة من القوّة إلى الفعل وتبدّلها الذاتي وإبدائها وقبضها وتسليمها والتحاقها بالعقول وصعودها من عالم الغرور إلى عالم النور»[١].

ويعدّ علم الأدوار والأكوار من فروع علم الهيئة. والدور يطلق في اصطلاحهم على ثلاثمائة وستّين سنة شمسيّة، والكور على مائة وعشرين سنة قمريّة، ويبحث في العلم المذكور عن تبدّل الأحوال الجارية في كلّ دور وكور[٢].

وقال الشهرستاني في «الملل والنحل»: «ولهم اختلافات في الدورة الكبرى كم هي من السنين وأكثرهم على أنّها ثلاثون ألف سنة وبعضهم على أنّها ثلاثمائة ألف سنة وستّين ألف سنة، وإنّما يعتبرون في تلك الأدوار سير الثوابت لا السيّارات، وعند الهند أكثرهم أنّ الفلك مركّب من الماء والنار والريح وأنّ الكواكب فيه ناريّة هوائيّة فلم تعدم الموجودات العلويّة إلاّ العنصر الأرضي فحسب»[٣].

مناقشة المصنّف لنظريّة الأكوار والأدوار

تتلخّص مناقشة المصنّف لهذه النظريّة بعدم الدليل عليها، إذ هي مجرّد ادّعاء فقط.

---

(١) انظر شرح الأسماء الحسنى، ملاّ هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي ـ قم: ج٢ ص١١٠.

(٢) انظر كشف الظنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت: ج١ ص٥١.

(٣) الملل والنحل، الشهرستاني، مصدر سابق: ج٢ ص٢٥٥.

فإن قيل: يمكن الاستدلال على نظريّة الأكوار والأدوار من خلال أنّ العلّة الفاعلة للأفلاك والأجرام العلويّة وكليّات العناصر والأنواع المادّية هي العقل المفارق الدائم، وهو غير قابل للزوال، ومقتضى دوام وجوده دوام معلولاته، إمّا بأشخاصها كالأفلاك والأجرام العلويّة وكلّيات العناصر، وإمّا بأنواعها كالأنواع المادّية الأصيلة من قبيل الإنسان والبقر والفرس... فإنّها أنواع أصيلة مادّية وليست مخلوقة من أنواع أخرى، فهذه أيضاً دائمة، لكن دوامها ليس بأفرادها وإنّما بأنواعها.

قلنا: أوّلاً: عدم الدليل على أنّ العلل المفارقة، كالعقل الفعّال علّة تامّة منحصرة، لا تحتاج في فاعليّتها إلى شرائط ومعدّات أخرى، وإن كانت مجهولة عندنا، ومن الواضح أنّ المعلولات تختلف باختلاف الشرائط والمعدّات، وهذا يعني أنّ الأوضاع لا تتكرّر بمثلها، وعلى هذا فلا تتشابه الخلقة في أدوارها، فلا أدوار ولا أكوار.

ثانياً: إنّ نظريّة الأفلاك والأجرام كانت موضوعة من علم الهيئة والطبيعيّات القديمة، وقد تمّ بطلانها في القرن السادس عشر الميلادي وأصبحت من الأساطير.

تعليقات على المتن

• قوله ﷺ: «في دوام الفيض».

ما يقوله الحكماء الإلهيّون في هذه المسألة هو أنّه كما لا تنافي ما بين دوام الفيض الإلهي وحدوث العالم وتجدّده، كذلك لا تلازم ما بين دوام الفيض وقدم العالم.

قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ هذه المسألة من عظائم المهمّات الحِكميّة والدينيّة التي يجب تقرّرها في الأذهان والعقول، ولا يمكن الوصول إلى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان إلاّ بإتقان هذه المسألة

الشريفة على وجه يطابق البراهين الحِكميّة ويوافق القوانين النبويّة.

وقد يتوهّم أكثر ضعفاء العقول أنّ أقوال الملتزمين للقواعد الحكميّة والعلوم العقليّة وحججهم وأدلّتهم مخالفة للشرائع الإلهيّة ولما جاءت به الأنبياء، وأنّ أساطين الحكماء الأقدمين يقولون: إنّ العالم قديم بالكلّية، وإنّ الأفلاك والكواكب وصورها وهيوليّاتها، بل هيولى العناصر وكلّياتها قديمة بالهويّات الشخصيّة، مستمرّة الذوات بوجوداتها وشخصيّاتها، لا داثرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة.

إلاّ أنّنا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر وأقسامها[1] أنّه افتراء على أولئك السابقين الأوّلين قدّس الله أنوارهم وأسرارهم عن هذا الظنّ القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل وأولياؤهم.

نعم، ذهبوا إلى أنّ وجوده دائم وفيضه غير منقطع، ولكن العالم يتجدّد مع الأنفاس، ومن هذا الوجه قوله عزّ ذكره: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩).[2]

وقال في موضع آخر: «فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وأزليّة صنع الصانع الحقّ وإفاضته على الأشياء أزلاً وأبداً على نسق واحد. ولكن دوام جود المبدع وإبداعه لا يوجب أزليّة الممكنات لا كلّها ولا جزئها، ولا كلّيها ولا جزئيّها ـ كما سبق ـ.

والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر ـ من إثباتهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام الفاعليّة، كامل القوّة والقدرة، دائم الجود والرحمة، غير ممسك الفيض والعناية، ولا مغلول يد الكرم والبسط لحظة ـ لكان كلامهم حقّاً صحيحاً. إلاّ أنّ متأخّريهم زادوا على ذلك وزعموا أنّ هذه المعاني تستلزم قدم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٥ ص١٩٤ ـ ٢٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٧ ص٢٨٣.

العالم، ودوام الفلك والكواكب، وبسائط الأجرام وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً، ودوام المركّبات وصورها ونفوسها نوعاً لا شخصاً، وقد أقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا إليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات، عناية من الله وملكوته الأعلى»[1].

وحاصل ما أفاده ﷺ: أنّ ما ذكره بعض الحكماء من الأدلّة لإثبات قدم العالم لا يثبت لنا أكثر من دوام الفيض الإلهي لا قدم العالم، وما ذكره بعض المتكلّمين من البراهين لإثبات انقطاع الفيض الإلهي لا يثبت أكثر من حدوث العالم.

• **قوله ﷺ: «لا تكرّر في وجود العالم».**

هذا دفع لنظريّة الأدوار والأكوار، ومن الواضح أنّ التكرار على قسمين:

أحدهما: التكرار بمعنى العينيّة، أي عين الشيء يتكرّر، وهذا القسم محال، كما تقدّم في المرحلة الأولى تحت عنوان «لا تكرّر في الوجود».

والثاني: هو بمعنى المشابهة والمثليّة، وهو ممكن لا إشكال فيه، لكن دليل على تكرّر عالم الطبيعة.

• **قوله ﷺ: «على ما يراه القائلون بالأدوار والأكوار».**

هذه النظريّة لقدماء الفلاسفة، وقد أخذها عنهم بعض المتأخّرين من الفلاسفة كإخوان الصفا، كما جاء في رسائل إخوان الصفا: «إنّ للفلك وأشخاصه، حول الأركان الأربعة التي هي عالم الكون والفساد أدواراً كثيرة لا يحصي عددها إلاّ الله تعالى، ولأدوارها كور، ولكواكبها في أدوارها وأكوارها قرانات، ويحدث في كلّ دور وكور وقِران في عالم الكون والفساد حوادث لا يحصي عدد أجناسها إلاّ الله تعالى»[2].

---

(١) المصدر نفسه: ج٧ ص٣٠٦.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلاّن الوفا، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥: الرسالة =

• **قوله ﷺ: «على أنّ القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر... وقد انفسخت اليوم هذه الآراء».**

قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «والحاصل عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعي، مع حدوث أجزائه بالحركة الجوهريّة المستتبعة لتبدّل وجودها وتجدّده حيناً بعد حين، وإن دام وجود كلّياته ـ كالأفلاك والكواكب وكلّيات العناصر الأربعة وكلّيات الأنواع المركّبة بتعاقب الأفراد كالإنسان وسائر الأنواع الحيوانيّة والنباتيّة.

وهذا الكلام، وإن كان مبنيّاً على المصادرات المأخوذة من علمي الطبيعة والهيئة ـ على ما افترضه القدماء من علمائهما في ترتيب الخلقة، من القول بأفلاك دائمة الوجود والحركات ودوام ما فيها من الحركات والعناصر الأربعة الكلّية في جوف القمر ودوام وجودها ووجود الأنواع المركّبة الأرضيّة بتعاقب ـ وقد اتّضح أخيراً فساد هذه الافتراضات، وأيّد ذلك التجارب الدقيقة الممتدّة، وتحقّق أنّ الأرض وأخواتها الثلاث مركّبات من عناصر شتّى، وكذا الأجرام العلويّة مركّبات، وأنّ لهذه الأجرام الجويّة ـ كالأرض وسائر الكواكب والنجوم ـ أعماراً محدودة وإن كانت طوليّة ... إلاّ أنّه كلام تامّ في نفسه.

وإن أعرضنا عن المصادرات السابقة، وبدّلناها من الافتراضات الحديثة، فإنّ الطبيعة الكلّية العالميّة بحركتها في جوهرها ورسمها زماناً متغيّراً مستمرّاً، تستدعي حدوث العالم حيناً بعد حين.

ولا محذور في القول بدوام الفيض مع تبدّل الخلقة بانقراض نوع أو أنواع أو كينونة عالم جديد عن فناء صورة عالم آخر بالدوام والاستمرار، من دون أن ينقطع الفيض الإلهي.

= الخامسة من النفسانيّات العقليّات، في الأدوار والأكوار، ج٣ ص٢٤٩.

وهنالك عدّة روايات مرويّة عن أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)، تؤيّد ذلك وتدلّ على أنّ الله سبحانه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق وعالماً بعد عالم، ولن يزال على ذلك، فليس في الطبائع الوجوديّة زمانيّ أزليّ لا أوّل لزمان وجوده.

وأمّا المادّة الأولى وطبيعة الكلّ التي هي مادّة ثانية للطبائع النوعيّة، فهما أمران مبهمان، تعيّنهما الطبائع النوعيّة التي هي حوادث زمانيّة.

وأمّا المجرّد، فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه، وقد أخطأ مَن توهّم أنّ للواجب تعالى أو لأيّ مجرّد وجوداً منطبقاً على امتداد الزمان غير المتناهي في البداية والنهاية»[1].

«إذن فالحقّ في الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة ـ أي دوام الفيض ـ لا يمكن إلاّ بأن يُقال؛ فالفيض من عند الله باقٍ ودائم، والعالم متبدِّل وزائل في كلّ حين، وإنّما بقاؤه بتوارد الأمثال كبقاء الإنسان في مدّة حياة كلّ واحد من الناس، والخلق في ذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتّصال»[2].

وبهذا يتبيّن بطلان القول بالقدم الزماني للعالم، وأنّ القول به هوسٌ لا طائل تحته، كما قال بعض المحقّقين من العرفاء.

خلاصة الفصل الرابع والعشرين

١ ـ عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات أنّ فيضه تعالى دائم غير منقطع الابتداء، منذ الأزل، مقابل قول آخر مفاده أنّ فيضه تعالى منقطع الابتداء، بمعنى كان الله ولم يكن معه فيض أو فعل.

أمّا في جانب الانتهاء فلا خلاف في أنّ فيضه تعالى دائم مستمرّ.

---

(١) المصدر نفسه، الحاشية رقم ٢: ج٧ ص٣٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ج٧ ص٢٢٨.

٢ ـ استدلّ المصنّف على دوام فيضه تعالى من خلال قدرته تعالى التي هي مبدئيّته للإيجاد، وأنّها عين ذاته تعالى، ممّا يلزم أن يكون الفيض دائماً والرحمة مستمرّة لا انقطاع فيها، لأنّ فاعليّته تعالى تامّة غير متوقّفة على شرائط وارتفاع موانع، كما هو الحال في المجرّدات التامّة، نعم في بعض مراتب الفيض النازلة يتوقّف فيضه تعالى على شرائط وارتفاع الموانع.

٣ ـ لا يلزم من دوام فيضه تعالى دوام وقدم عالم الطبيعة، لأنّ أجزاء عالم الطبيعة حادثة بأجمعها، فلابدّ أن يكون حكم المجموع حكم أجزائه.

٤ ـ لا تكرّر في الوجود، لبطلان نظريّة الأدوار والأكوار القائلة بأنّ عالم الطبيعة يتكرّر كلّ مدّة من الزمن، ومجموع هذه الدورات دائم قديم، وإن كانت أدوار كلّ دورة حادثة.

٥ ـ قيل في إثبات نظريّة الأكوار والأدوار من خلال كون الأفلاك والأجرام العلويّة دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك كلّيات العناصر والأنواع الأصيلة بأنواعها، لأنّ عللها عقول مجرّدة دائمة.

لكن يرد عليه ما يلي:

١ ـ عدم الدليل على كون هذه العلل غير محتاجة في تأثّرها إلى شرائط ومعدّات.

٢ ـ إنّ نظريّة الأدوار والأكوار كانت أصولاً موضوعة من الطبيعيّات، وقد تمّ بطلانها وأصبحت من الأساطير.

ختامه مسك: كان الله ولم يكن معه أحد

«اعلم أنّ القول بأنّ العالم غير موجود مع الحقّ في مرتبة وجوده، قولٌ محصّل لا شبهة فيه عند العلماء، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان أنّ الحقّ موجود مع العالم ومع كلّ جزء من أجزاء العالم، وكذا الحال في نسبة كلّ علّة مقتضية بالقياس إلى معلولها، فالمعلول ـ لأجل نقصه وإمكانه

ـ غير موجود مع العلّة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العلّة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي.

ومن أمعن في تحقيق هذه المسألة أُوتي خيراً كثيراً، والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد: ٤) وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤) وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) وغير ذلك من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة.

فإذا تقرّر هذا نقول: إنّ الحقّ المنزّه عن الزمان موجود في كلّ وقت من الأوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق، والحقّ المنزّه عن المكان موجود في كلّ واحد واحد من الأمكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله «المشبّهة» ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله «المنزّهة» من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم إلى درجة العرفاء ليعرفوا أنّ تنزيههم ضربٌ من التشبيه والتقييد، لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرّد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة والمغايرة.

وقد ثبت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات، وليست في ذاته المحيطة بالكلّ جهة إمكانيّة، فهو مع كلّ موجود بكلّ جهة من غير تقييد ولا تكثّر، فهو في كلّ شيء وليس في شيء، وفي كلّ زمان وليس في زمان، وفي كلّ مكان وليس في مكان، بل هو كلّ الأشياء وليس هو الأشياء»[١].

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج٧ ص٣٣١.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصادر
- فهرس المحتويات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الآيات

الفاتحة

رقم الآية	رقم الصفحة

البقرة

آل عمران

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

الأنفال

يونس

هود

يوسف

الرعد

الحجر

النحل

الإسراء

الكهف

مريم

طه

الحج

المؤمنون

الفرقان

النمل

القصص

الروم

السجدة

سبأ

فاطر

يس

الصافات

الزمر

غافر

فصلت

الشورى

الزخرف

الأحقاف

الطور

القمر

الرحمن

الحديد

المجادلة

الجمعة

الطلاق

الملك

المزمل

الإنسان

النبأ

التكوير

الطارق

العلق



فهرس الأحاديث

فهرس المصادر

نهج البلاغة، ١٢، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٨٣

خطب الإمام علي عليه السلام، تحقيق وشرح: الشيخ محمد عبده، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، دار الذخائر، قم.

١. **الإبانة لأبي الحسن الأشعري، ١٦٢**

٢. **الأسس المنطقية للاستقراء، ٢٣٤**

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد محمّد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر رحمه الله، ١٤٢٤هـ.

٣. **الإشارات والتنبيهات، ١٥٢، ٢٢٨**

للشيخ أبي علي ابن سينا، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٤٠٣هـ.

٤. **أصول فلسفة وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) للشهيد مرتضى مطهري، ٢٥٨، ٢٧٩**

٥. **إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، ٣٤**

لشيخ المحقّقين وزبدة الأكملين أبي المعالي محمد بن إسحاق صدر الدِّين القونوي المتوفّى سنة ٦٧٣هـ، الطبعة الثانية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة ـ بحيدر آباد الدكن (الهند) سنة ١٣٦٨هـ.

٦. **الإلهيات للشيخ السبحاني، ١٦٢**

٧. **الأمالي (للشيخ الطوسي)، ٢١٣**

٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ٢٨، ٨٤، ٨٥، ١٩٧، ٢١٣، ٣٠١، ٣٠٢**

تأليف: العَلَم العلاّمة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة ١٤٠٣هـ.

٩. **بداية الحكمة، ٢١، ٢٩، ٢٤٤، ٣٢٦، ٣٣٣، ٣٤٣، ٣٨٣، ٣٨٧، ٤٠٠، ٤١٦، ٤٢١**

العلّامة محمّد حسين الطباطبائي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

١٠. **التحرير والتنوير ٢٣٧**

محمّد الطاهر بن عاشور، طبعة مؤسّسة التاريخ.

١١. **تصحيح الاعتقاد، ٨٣**

للشيخ المفيد، طبعة مكتبة داوري، قم.

١٢. **تعليقات صدر المتألهين على إلهيات الشفاء، ٢٨٩**

الطبعة الحجريّة.

١٣. **التعليقات (ابن سينا)، ١٢٦، ٢٢٧**

١٤. **توحيد الصدوق، ٨٥، ١٩٨، ٢١٢**

للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة: ١٤٢٢هـ

١٥. **التوحيد؛ بحوث في مراتبه ومعطياته، ١٦١، ١٦٣، ٢٥٣**

للسيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار الصادقين.

١٦. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١٠، ١٥ـ ١٨، ٢١، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٨، ٤٣، ٤٦، ٥٥، ٥٧، ٦٤ ـ ٦٨، ٧٦، ٧٨، ٨١، ٩٤، ٩٧، ١٠٣، ١٠٧، ١٢٣، ١٤١ ـ ١٤٥، ١٤٨، ١٥٠ ـ ١٥٥، ١٦٨، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٦٢ـ ٢٦٥، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٩٥، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٢ـ ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٣ ـ ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٧ ـ ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٨٩، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤١١، ٤١٦، ٤١٩، ٤٣٨، ٤٤٣**

لمؤلّفه: الحكيم الإلهي صدر الدّين محمد الشيرازي، (ت: ١٠٥٠هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ.

١٧. درر الفوائد، ١٣، ١٩، ٢٢، ٣١٥، ٣٧٢

وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.

١٨. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ٤٣٩

مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥.

١٩. شرح الإشارات (الشيخ الرئيس) للطوسي، ٥٥، ٦٥، ٢٢٨، ٣١٤

٢٠. شرح أصول الكافي، ٩، ٣٠٠

صدر المتألّهين، تعليق: علي النوري، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران.

٢١. شرح الأسماء الحسنى، ٤٣٦

ملاّ هادي السبزواري، مكتبة بصيرتي ـ قم.

٢٢. شرح المقاصد، ١٦١

سعد الدّين مسعود بن عمر عبد الله التفتازاني، طبعة باكستان، لاهور، دار المعارف النعمانيّة ١٤٠١هـ.

٢٣. شرح منظومة الحكمة للحكيم السبزواري (تعليقة ميرزا مهدي آشتياني)، ٣٧١

٢٤. شرح منظومة الحكمة للمحقق السبزواري (تعليقة الشيخ حسن زادة آملي) ١٥، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٣٠، ٣٧، ٤١، ٥٥، ٢٠٣

٢٥. شرح المواقف، ١٥٢، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٧

للقاضي عضد الدّين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) للمحقّق السيّد الشريف علي بن محمّد الجرجاني (ت ٨١٢ هـ) منشورات الشريف الرضي.

٢٦. شرح جامع لأصول الكافي والروضة، ٣٠٢، ٣٠٣

٢٧. شرح حكمة الإشراق، ٢٤٩، ٣٣٤، ٣٦٢، ٣٦٩، ٣٨٤

٢٨. شرح فصوص الحكم، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٣٠٤

داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الآملي.

٢٩. الشفاء (الإلهيات، الطبيعيات)، ١٢٣، ١٢٥، ١٩١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٣

ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

٣٠. شوارق الإلهام، ٣١٤

عبد الرزّاق عليّ بن الحسين اللاهيجي، أصفهان، مكتبة المهدوي.

٣١. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ٢٥٥، ٢٤٤، ٢٨٤

٣٢. تفسير الصافي للفيض الكاشاني، ٥٩، ٢٠٤

٣٣. غرر الفوائد، ٢٠٦

٣٤. الفتوحات المكيّة، ١٧١

ابن العربي، دار صادر، بيروت.

٣٥. القبسات (للسيد الداماد)، ٧٨، ١٢٥، ١٧٦، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٧٥، ٢٨٥، ٣١٤، ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٦٨، ٣٦٩، ٤١٩

٣٦. القضاء والقدر، ١٥٠، ١٦٣

محمّد بن عمر الرازي، طبعة دار الكتاب العربي.

٣٧. الكافي، ٩، ٨٥، ٨٨، ١١٧، ١١٩، ١٢١، ١٧١، ٢٨٢

لثقة الإسلام أبي جعفر الكليني الرازي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، دار صعب، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ.

٣٨. تعليقة العلامة الطباطبائي على أصول الكافي، ٨٨، ١١٧

٣٩. كشف الظنون، ٤٣٦

حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٨٣، ٢٤٧، ٢٥١

العلاّمة الحلّي، منشورات مكتبة مصطفوي.

٤١. لسان العرب لابن منظور، ٦٠، ٩٣، ٢٥٧، ٢٨٢

٤٢. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ١١، ٢٢٧، ٤١٠

فخر الدّين الرازي، مكتبة الأسدي، بطهران

٤٣. مجمع البحرين للطريحي، ٣٩٠

٤٤. مجمع البيان في تفسير القرآن، ٢٢٥، ٢٣٦

الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٤٥. مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية، ١٨٢

٤٦. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ٢٣٦

٤٧. المحاسن للبرقي، ٨٦، ٨٧

٤٨. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ٢٣٤

السيد كمال الحيدري.

٤٩. مذاهب الإسلاميين، ١٦١

عبد الرحمن بدوي، طبعة بيروت، دار العلم للملايين سنة ١٩٧١م.

٥٠. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة، ٣٥٣

السيد كمال الحيدري.

٥١. مرآة العقول في شرح أخبار الرسول للعلامة المجلسي، ٣٠١

٥٢. معجم لغة الفقهاء، ٤٣٥

محمد قلعجي، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

٥٣. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٨٤، ٢٨٢

٥٤. المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، ٦٠، ٧٢، ٩٣، ٢٤٧

٥٥. الملل والنحل، ١٢، ١٨٣، ٤٣٦

لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٢هـ.

٥٦. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٨١، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠٢**

للباحث العلاّمة محمّد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم.

٥٧. **الميزان في تفسير القرآن، ٨٦، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٣٦، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٨١، ٢٨٣، ٣٢٣، ٣٩٨**

للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.

٥٨. **النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ٢٤٥، ٢٥٢، ٣٤٦**

ابن سينا، انتشارات جامعة طهران.

٥٩. **نهاية الحكمة، ١٢، ١٤، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣٢، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٦٩، ٩٥، ١٠٧، ١٣٩، ١٤٤، ١٦٥، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٨٧، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٤٧، ٣٥٥، ٣٨٥، ٣٨٨، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠١، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٢٤**

العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعليق: غلام رضا الفيّاضي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤٠٤ هـ.

٦٠. **نهاية الحكمة (تعليقة الشيخ مصباح اليزدي)، ١١١، ٢٢٦، ٢٧٢، ٣٤٩، ٣٨٨، ٤٢٢**

٦١. **نهج الحق وكشف الصدق، ١٨٤**

العلاّمة الحلّي، تحقيق وتقديم: السيّد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عين الله الحسني، سنة الطبع: ذي الحجّة ١٤٢١، نشر: دار الهجرة ـ قم.

فهرس المحتويات

الفصل الثاني عشر
في العناية والقضاء والقدر

الفصل الثالث عشر

في قدرته تعالى

الفصل الرابع عشر
في أنّ الواجبَ مبدأٌ لكلِّ ممكنٍ موجود

الفصل الخامس عشر

في حياته تعالى

الفصل السادس عشر

في الإرادة والكلام

الفصل السابع عشر

في العناية الإلهيّة بخلقه

الفصل الثامن عشر

في الخير والشرّ

الفصل التاسع عشر
في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة

الفصل العشرون

في العالم العقلي ونظامه

الفصل الحادي والعشرون
في عالَم المثال

الفصل الثاني والعشرون

في العالم المادّي

الفصل الثالث والعشرون

في حدوث العالم

الفصل الرابع والعشرون

في دَوام الفَيض

الفهارس التفصيلية

صدر للسيد كمال الحيدري

١. التوحيد: بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته (جزءان)
تقرير: جواد علي كسار (الطبعة السادسة)

٢. معرفة الله (جزءان)
بقلم: طلال الحسن (الطبعة الثانية)

٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين (في جزأين) (الطبعة الثانية)

٤. بحث حول الإمامة (الطبعة السابعة)
حوار بقلم: جواد علي كسار

٥. العصمة: بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني
تقرير: محمد القاضي (الطبعة الثانية عشرة)

٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها (الطبعة الثانية)

٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات. (الطبعة الأولى)

٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة (الطبعة الثالثة)

٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان) (الطبعة الرابعة)

١٠. شرح بداية الحكمة (جزءان) (الطبعة الثالثة)
تقرير: الشيخ خليل رزق

١١. التربية الروحية: بحوث في جهاد النفس (الطبعة الثامنة)

١٢. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة

بقلم: الشيخ طلال الحسن (الطبعة الثانية)

١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي (الطبعة الرابعة)

تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد

١٤. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين (الطبعة الثانية)

ويشمل الرسائل التالية:

* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني)
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر

١٥. عصمة الأنبياء في القرآن (الطبعة الخامسة)

تقرير: الشيخ محمود نعمة الجياشي

١٦. يوسف الصدّيق. رؤية قرآنية (الطبعة الثانية)

تقرير: محمود نعمة الجياشي

١٧. التفقّه في الدين (الطبعة الثانية)

بقلم: الشيخ طلال الحسن

١٨. التقوى في القرآن: دراسة في الآثار الاجتماعية (الطبعة السابعة)

١٩. مفهوم الشفاعة في القرآن (الطبعة الثانية)

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

٢٠. التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها

٢١. مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق

تقرير: الشيخ محمد جواد الزبيدي

٢٢. مقدّمة في علم الأخلاق

وقد جمعت الكتب (١٩ ـ ٢٢) في كتاب مستقلّ بعنوان:

٢٣. (في ظلال العقيدة والأخلاق)

٢٤. الإعجاز بين النظرية والتطبيق (الطبعة الثالثة)

بقلم: الشيخ محمود الجياشي

٢٥. لا ضرر ولا ضرار؛ بحث فقهي (الطبعة الخامسة)

٢٦. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)

بقلم: محمود نعمة الجيّاشي

٢٧. الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه (الطبعة الأولى)

بقلم: محمود نعمة الجيّاشي

٢٨. العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة

بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي؛ بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر)

في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم (الطبعة الأولى)

٣١. مدخل إلى الإمامة (الطبعة الخامسة)

٣٢. الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة (الطبعة الأولى)
بقلم: الدكتور علي العليّ

٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الطبعة الأولى)
الإلهيّات بالمعنى الأعمّ؛ الجزء الأول.بقلم: الشيخ قيصر التميمي

٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين
بقلم: الشيخ علي حمود العبادي (الطبعة الأولى)

٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه، بقلم: الشيخ خليل رزق (الطبعة الأولى)

٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي (الطبعة الأولى)

٣٧. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية.
بقلم: الشيخ خليل رزق. (الطبعة الأولى)

٣٨. المُثُل الإلهيّة.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد

بشرى

لقد تم ـ بتوفيق الله تعالى ـ طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلدا، في «دار فراقد للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: (مجموعة العلامة الحيدري).